UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

TESIS DOCTORAL

DESPERTAR DIAGUITA:
ETNOGÉNESIS DE UN PUEBLO ORIGINARIO CHILENO

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

JAVIER EXPÓSITO MARTÍN

DIRECTOR

ÓSCAR MUÑOZ MORÁN

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

PROGRAMA DE DOCTORADO EN HISTORIA Y ARQUEOLOGÍA

TESIS DOCTORAL

DESPERTAR DIAGUITA: ETNOGÉNESIS DE UN PUEBLO ORIGINARIO CHILENO

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR EN EL PROGRAMA DE DOCTORADO EN HISTORIA Y ARQUEOLOGÍA

PRESENTADA POR
JAVIER EXPÓSITO MARTÍN

DIRECTOR
ÓSCAR MUÑOZ MORÁN

Madrid, 2023

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE MADRID

DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD DE LA TESIS PRESENTADA PARA OBTENER EL TÍTULO DE DOCTOR

D./Dña. Javier Expósito Martín,
estudiante en el Programa de Doctorado. Historia y Arqueología,
de la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad Complutense de Madrid, como autor/a de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor y titulada:

Despertar Diaguita: Etnogénesis de un Pueblo Originario Chileno

y dirigida por: Óscar Muñoz Morán

DECLARO QUE:

La tesis es una obra original que no infringe los derechos de propiedad intelectual ni los derechos de propiedad industrial u otros, de acuerdo con el ordenamiento jurídico vigente, en particular, la Ley de Propiedad Intelectual (R.D. legislativo 1/1996, de 12 de abril, por el que se aprueba el texto refundido de la Ley de Propiedad Intelectual, modificado por la Ley 2/2019, de 1 de marzo, regularizando, aclarando y armonizando las disposiciones legales vigentes sobre la materia), en particular, las disposiciones referidas al derecho de cita.

Del mismo modo, asumo frente a la Universidad cualquier responsabilidad que pudiera derivarse de la autoría o falta de originalidad del contenido de la tesis presentada de conformidad con el ordenamiento jurídico vigente.

En Madrid, a 7 de Noviembre de 20 23

Fdo.: _____

Esta DECLARACIÓN DE AUTORÍA Y ORIGINALIDAD debe ser insertada en la primera página de la tesis presentada para la obtención del título de Doctor.

Al señor don Tomás Expósito Carralafuente y a la señora doña Pilar Martín Montes, mis padres.

AGRADECIMIENTOS

No existen palabras para agradecer, en su justa medida, el apoyo incondicional que me han dado mis padres, no solo durante la realización de esta tesis doctoral, sino durante toda mi vida. Sin su amor, sus ánimos y sus consejos no hubiera podido finalizar este trabajo. Quiero dejar aquí impreso mi amor y mi gratitud infinita y eterna hacia ellos.

Tampoco hubiera sido posible terminar esta tesis sin el apoyo y el amor de mi esposa, Macarena López Oliva. Sus amplios conocimientos y experiencia en la investigación científica han sido fundamentales para llevar a buen puerto este trabajo. Pero sin duda, mis mayores agradecimientos no son a la Doctora Macarena, sino a la persona Macarena. Durante todos estos años me ha demostrado su amor, teniendo infinita paciencia en todo este proceso. Quiero aprovechar este espacio para darle mis infinitas gracias por estar siempre a mi lado, por escuchar una y mil veces mis argumentos y teorías, por rebatirlas siempre con argumentos e inteligencia, en definitiva, por acompañarme y ser un apoyo imprescindible en este viaje vital. Esta tesis es parte de nuestro proyecto de vida y hemos luchado juntos hasta conseguirlo.

Mi agradecimiento y mi amor eterno a mi hermano, siempre demostrando cariño y apoyo incondicional. Este es un logro familiar. Gracias Carlos.

Agradecimientos a mi director de tesis, el doctor don Óscar Muñoz Morán. Gracias por aceptar dirigir esta tesis, por no poner obstaculos al cambio de tema y de enfoque, por estar siempre disponible para escuchar mis dudas y preguntas, y resolverlas rápidamente, por aportarme luz en los momentos más oscuros del trayecto, por tus propuestas investigativas y por su cercania, a pesar de la distancia.

Agradecimientos a todas/os las/os diaguitas que me han permitido conversar y aprender de ellas/os durante estos últimos cuatro años. Especialmente a Teresa Olivares Taucán y a la Comunidad Indígena Diaguita Taucán, al *chickacko* Eliecer Maluenda y su maravillosa familia de la Comunidad Indígena Diaguita Churckiacko, al *unok* Osvaldo Rojas y a las *meykas* Carolina Contreras, Carolina Herrera y Doris Araya. Un agradecimiento especial para la *maychikúa* -guia espiritual del pueblo diaguita- Karen Aravena, por estar siempre dispuesta a conversar conmigo y por su generosidad para compartir sus sabios conocimientos ancestrales. *Ay chey amack may may*.

ÍNDICE

RESUMEN 1

ABSTRACT 3

AGRADECIMIENTOS 6

CAPÍTULO I. INTRODUCCIÓN 9
1.1. Multisituando a los diaguitas 20
1.2. Redescubriendo a los diaguitas 31

CAPÍTULO II. ELEMENTOS ARQUEOLÓGICOS E HISTÓRICOS EN EL PROCESO DE ETNOGENESIS DIAGUITA 41
2.1. Elementos arqueológicos en el proceso de etnogénesis diaguita 42
2.1.1. Cultura El Molle 42
2.1.2. Cultura Las Ánimas 45
2.1.3. La cultura diaguita 49
2.1.4. El asentamiento de El Olivar 57
2.1.5. Los diaguitas bajo el imperio inca 61
2.2. Elementos históricos en el proceso de etnogénesis diaguita 64
2.2.1. La conquista y el régimen colonial 65
2.2.2. Los diaguitas en los documentos coloniales españoles 68
2.2.3. La invisivilización republicana y el largo letargo diaguita 71

CAPÍTULO III. ETNOGÉNESIS DIAGUITA 75
3.1. Etnogénesis 75
3.2. La etnogénesis en Chile 80
3.3. El despertar diaguita 83

CAPÍTULO IV. ANCESTRALIDAD DIAGUITA 112
4.1. Los diaguitas y sus ancestros 112
4.2. Los ancestros diaguitas 116
4.3. Memoria ancestral 119
4.4. Las “abuelas” y la “pertenencia colectiva” (chechenes) 122
4.5. Awuar-kay-ama 145
4.6. Sisiyi-kakán 149
4.7. Atickts (despertar/renacer) 158

CAPÍTULO V. ENERGÍAS SAGRADAS Y COSMOVISIÓN DIAGUITA 166
5.1. Caohiri 170
5.2. Cosmovisión diaguita-kakana 176
5.3. Akuris Caohiri 180
5.4. Chuck Caohiri 197

CAPÍTULO VI. SUEÑOS DIAGUITAS 201
6.1. Conexiones oníricas con el futuro: sueños premonitorios y de protección 212
6.2. Conexiones oníricas con el pasado 235
6.2.1 Sueños con el territorio diaguita 235
6.2.2. Sueños con diseños iconográficos diaguitas 243
6.2.3. Sueños con ceremonias 256
6.2.4. Sueños con vidas pasadas 260

CAPÍTULO VII. INTUICIONES DIAGUITAS 266
7.1. La voz de los ancestros 268
7.2. Tipos de intuiciones 282

CAPÍTULO VIII. HALLAZGOS, CONSTATACIONES Y CONCLUSIONES 286

GLOSARIO 300

ARCHIVO CONSULTADO 306

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS Y AUDIOVISUALES 306

ANEXO: DATOS ETNOGRÁFICOS 348

RESUMEN

DESPERTAR DIAGUITA
ETNOGÉNESIS DE UN PUEBLO ORIGINARIO CHILENO

Esta tesis analiza el actual proceso de etnogénesis que está experimentando en Chile el pueblo originario diaguita. Es importante remarcar que la presente investigación no se circunscribe a una comunidad que habita en un lugar concreto, con unas tradiciones culturales establecidas y arraigadas en el terreno social, cultural y religioso, sino que por el contrario en ella participaron diaguitas que viven en diferentes regiones de Chile y que, a su manera, están intentando recuperar el modo de vivir y las costumbres de sus ancestros, mientras construyen su forma de ser diaguita. Este hecho es fundamental para entender la metodología utilizada y el fundamento de esta tesis.

Desde el 2006, año en el que los diaguitas fueron considerados por el Estado chileno como pueblo originario, miles de personas se están reconociendo, ante la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), como parte de esta etnia. En pocos años, los diaguitas han pasado de ser considerados por los antropólogos como un pueblo extinto a ser el tercer pueblo originario más numeroso en Chile.

En este trabajo interesa mostrar la importancia que los ancestros tienen en este proceso de etnogénesis, en la toma de consciencia de pertenencia a este pueblo originario, así como en la posterior construcción personal del ser diaguita. Para ello se analiza a quienes los diaguitas consideran como ancestros, el estatus que éstos poseen y la influencia que ejercen en sus vidas, tanto a nivel cotidiano, como comunitario.

Durante esta investigación se evidenció la existencia de una fluida relación entre los diaguitas y los ancestros, tanto sanguíneos, como sagrados. Gran parte de esta vinculación se manifiesta durante los sueños. En este sentido, se establece una diferenciación entre conexiones oníricas con el futuro y con el pasado. Por otra parte, se constató la importancia que las protagonistas (pues como veremos, la mayoría de las informantes son mujeres) otorgan a las intuiciones que perciben ya que, en la mayoría de los casos, las relacionan con sus ancestros.

Se propone finalmente, que los ancestros forman parte de los diaguitas, -y que éstos a su vez, forman parte de sus antepasados-, que la construcción personal del ser diaguita y la

etnogénesis de este pueblo originario está siendo protagonizada por las mujeres, y que las relaciones con los ancestros, tanto en vigilia como oníricas, son indispensables para la reconstrucción de la etnia diaguita.

ABSTRACT

DIAGUITA AWAKENING:
ETHNOGENESIS OF A CHILEAN INDIGENOUS PEOPLE

This thesis examines the current process of ethnogenesis experienced by the indigenous Diaguita people in Chile. It is essential to note that this research does not focus on a specific community inhabiting a particular location with established cultural traditions deeply rooted in social, cultural, and religious contexts. Instead, it involves Diaguita individuals residing in different regions of Chile who, in their own way, are attempting to reclaim the way of life and customs of their ancestors while constructing their Diaguita identity. This aspect is fundamental to understanding the methodology used and the foundation of this thesis.

Since 2006, when the Chilean state recognized the Diaguita people as an indigenous group, thousands of individuals have been acknowledging their Diaguita identity by registering with the National Indigenous Development Corporation (CONADI). In just a few years, the Diaguita have transitioned from being considered extinct by anthropologists to becoming the third-largest indigenous population in Chile.

This study aims to demonstrate the significance of ancestors in the process of ethnogenesis, the realization of belonging to this indigenous people, and the subsequent personal construction of Diaguita identity. It analyzes whom the Diaguita regard as their ancestors, the status these ancestors hold, and the influence they exert on their lives, both on a daily and community level.

During this research, a close relationship between the Diaguita people and their ancestors, both blood-related and sacred, was evident, particularly during dreams. A differentiation is made between dream connections with the future and the past. Moreover, it was observed that the female participants, who constitute the majority of the informants, attribute great importance to their intuitions, often linking them to their ancestors.

Ultimately, it is proposed that the ancestors are an integral part of the Diaguita, and vice versa, and that the personal construction of Diaguita identity and the ethnogenesis of this indigenous people are being led by women. Additionally, the relationships with the

ancestors, both in waking life and in dreams, are indispensable for the reconstruction of the Diaguita ethnic identity.

CAPÍTULO I
INTRODUCCIÓN

En esta investigación abordo el proceso de etnogénesis que está experimentando en Chile el pueblo originario diaguita (fig. 1). Para ello he realizado un estudio sobre la construcción personal del ser diaguita. Concretamente, en este trabajo aparecen testimonios de veintiséis mujeres y de seis hombres. Veintidós diaguitas son menores de cincuenta años, y veintiuno viven en zonas urbanas. Al contrario de lo que ocurre en otros trabajos que analizan la etnogénesis enfocándose en el estudio de elementos externos, políticos, ambientales o comunales, en la presente investigación me centré en los procesos internos, personales y ontológicos de los diaguitas que han participado en ella. Hay que señalar que, por un lado, a un gran número de estas personas llegué gracias a que otros diaguitas me hablaron de ellas y me facilitaron sus contactos, y que por otro lado, a varias de ellas las encontré a través de las redes sociales, ya que como se expondrá más adelante, gran parte de este trabajó se realizó durante el confinamiento provocado por la pandemia de COVID 19.

Considerando que estas personas son una de las fuentes principales de este trabajo, voy a exponer cierta información acerca de ellas. En la tesis aparecen testimonios de las siguientes mujeres: Cecilia Galleguillos, Rosa Contreras, Yolanda Rojas, María Jesús Ossandón, Jenifer Santander, Paola Maluenda, Daniza Álvarez, Nacha, Ivana Olivares, Karen Aravena, Johana Liquitay, Johanna Olivares, Carolina Herrera, Gabriela Calderón, Daniela Salazar, Doris Araya, Lilian Trigo, Paula Carvajal, Ana Torres, Halszka Paleczek, Pamela, Gisella Bordones, Teresa Olivares, Jenny Henríquez, Ana Godoy y Carolina Contreras. Y de los hombres: Wilson Araya, Eliecer Maluenda, Osvaldo Rojas, Mario Aballay, Felipe Segovia, y Rodrigo Alcayaga. Lamentablemente no pude tener una relación personal con todas estas personas debido a las restricciones por el "estallido social chileno" y por la pandemia de COVID 19. La mayoría de ellas viven en la IV Región (Coquimbo): Ana Godoy, Rosa Contreras, Yolanda Rojas, María Jesús Ossandón, Jenifer Santander, Paola Maluenda, Ivana Olivares, Johanna Olivares, Carolina Herrera, Gabriela Calderón, Daniela Salazar, Doris Araya, Rodrigo Alcayaga, Halszka Paleczek, Pamela, Jenny Henríquez, Daniza Álvarez. Osvaldo Rojas y Carolina Contreras hace 2 años se mudaron desde Santiago a la IV Región. En la región Metropolitana viven Wilson Araya y Eliecer Maluenda, cuyos orígenes son de la IV Región (Coquimbo). Johana Liquitay y Ana Torres también viven en Santiago, pero sus orígenes familiares son de la III Región (Atacama). Por su parte, Karen Aravena, Felipe Segovia, Lilian

Trigo, Gisella Bordones y Francisco Salinas viven en la III Región (Atacama). Cecilia Galleguillos vive en Antofagasta (II Región) pero su origen esta en la III Región (Atacama). Por su parte Mario Aballay reside en Valparaiso (V Región) y sus orígenes familiares maternos provienen de la IV Región (Coquimbo).

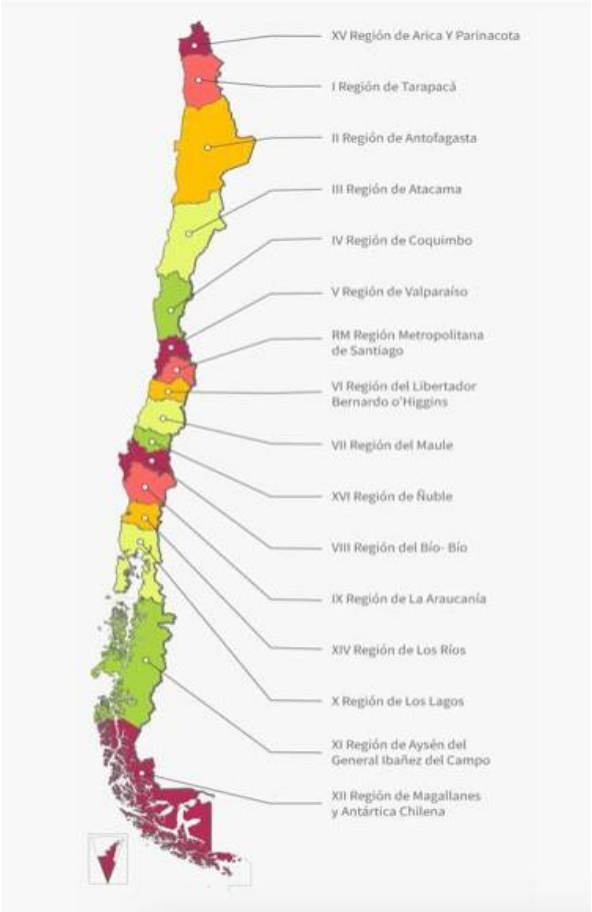

Figura 1. Mapa de las regiones de Chile. Fuente Kindpng.

Durante los más de 4 años en los que realicé la investigación, visité y compartí momentos y experiencias con diferentes comunidades indígenas diaguitas, como la Churckiacko o la Comunidad Diaguita Taucán. Teresa Olivares, su hija Ivanna Olivares y su sobrina Nacha pertenecen a esta comunidad radicada en la IV Región (Coquimbo). En dicha comunidad también conocí a Pedro Olivares, padre y abuelo, respectivamente, de Teresa, Ivanna y Nacha. Por otra parte, pude visitar a la Comunidad Diaguita Churckiacko en el

pueblo de Canelilla (Comuna de Ovalle, provincia de Limarí IV Región. Coquimbo) y conocer a Eliecer Maluenda y a su esposa Silvia Muñoz. También a su hijo Eliecer Maluenda y a la esposa de este, Ana. Así como a los nietos de Eliecer y Silvia, Sebastián y Ariel Eliecer. En otro momento viajé a las cercanías del cerro Kutún (La Serena, IV Región) para visitar a Osvaldo Rojas y Carolina Contreras. Así mismo, me desplacé a Valparaiso (V Región) a realizar trabajo de campo. Allí tuve la oportunidad de conocer la Asociación Diaguita Talinay y entrevisté a su cacique, Juan Orlando Chacana Bravo, a la chamana Sylvia Angélica Garrido Tejos y a Yesenia Chacana. También en la V Región, visité a las Comunidades Diaguitas de Guacalagasta y Quintilgasta.

Como se expondrá en esta tesis, con muchas de estas personas tuve una relación personal, pero con otras la relación fue via online. Hay que indicar que con todas ellas este tipo de contacto virtual y telefónico ha sido, y es, continuado y enriquecedor.

Como se ha expuesto, a lo largo de la investigación conocí a numerosas personas diaguitas, tanto en la Región Metropolitana, como en las de Atacama, Coquimbo y Valparaíso. Además, participé, junto a diferentes diaguitas, en la ceremonia *Akuris Caohiri*[1], que fue realizada por la guia espiritual del pueblo diaguita (*maychikúa*) Karen Aravena y el jefe guerrero (*unok*) Osvaldo Rojas. En otra ocasión acudí a un taller en el que el *unok* mostraba como eran y como creía que utilizaban sus antepasados algunas armas. También asistí a una ceremonia de hermandad diaguita y encuentros en los que se reunieron diferentes *meykas*[2], y personas que se autoidentifican como descendientes de esta etnia.

A lo largo de la tesis he constatado la importancia que en este proceso tienen los ancestros, los sueños y las intuiciones. Un factor fundamental, surgido durante el trabajo de campo, fue el descubrir que la mayoría de las interlocutoras desconocían hace unos años que eran diaguitas. Por lo tanto, en numerosos casos analicé como, personas que hasta hace poco tiempo se autoidentificaban como chilenos, en la actualidad se autorreconocen como indígenas. Es decir, que hace unos años estos diaguitas no se identificaban como tales. Hay que señalar qué en la mayoría de los casos, no es que estas personas quisieran ocultar o negarse su

[1] El significado de las palabras que aparecen en kakán, la lengua de los diaguitas, se puede consultar en el glosario.

[2] La guía espiritual del pueblo diaguita (*maychikúa*) Karen Aravena me indicó que la forma en que los diaguita escriben esta palabra es "*meyka*" y no "*meica*", como se escribe habitualmente en Chile. Andrés Gallardo, en una investigación sobre la forma en que algunos escritores chilenos han incorporado el español de Chile al texto narrativo, señala que la palabra "meica" es el término rural de "médica", ya que esta palabra en una obra de Pedro Prado (1920: 167) se utilizó para referirse a una vieja yerbatera (Gallardo, 2011:24). De hecho, "meica",y jamás "médica", no es chilenismo original. Es afín al dialectalismo del norte de España "meiga", con el sentido de "bruja", trazable al latín "magicum" (Gallardo, 2011: 24).

origen diaguita, si no que realmente lo desconocían. Este es un tema que, pese a estar vigente y muy presente en el contexto latinoamericano, no ha sido habitualmente objeto de estudio por parte de la antropología. Sustantivizada con frecuencia con el término de *New Age*[3], esta indigenidad ha sido marginada de los estudios acerca de la emergencia indígena en la región. En este trabajo, como es habitual en la labor antropológica, no tengo la intención de posicionarme ni valorar el comportamiento de mis interlocutores, por el contrario pretendo describir y analizar un proceso creciente y muy presente en las sociedades latinoamericanas, especialmente del Cono Sur del continente.

En los últimas décadas se han destacado activistas e intelectuales de origen indígena que "hacen lecturas de la realidad desde otras premisas ontológicas distintas a las dominantes" (Burman, 2016: 9), comunidades que en la construcción de su ser indígena consideran fundamental su relación con la naturaleza y la defensa del medio ambiente, y "actores indígenas que exigen el derecho de participar en un debate político medioambiental nacional o internacional sin abandonar sus propios términos" (Burman, 2016: 9).

Las protagonistas que aparecerán a lo largo de este trabajo, en sus discursos, palabras y acciones, recuerdan en algunos casos a estos últimos actores señalados por Burman, es decir, una población y comunidad en construcción con un discurso cercano a lo *New Age*, poniendo énfasis en la relación con la naturaleza, con la Pachamama e, incluso, reivindicandouna estrecha vinculación con unos antepasados indígenas arqueológicos. Estas protagonistas, en numerosas ocasiones, hicieron referencia a que parte de su inspiración provenía de las culturas arqueológicas previas a la diaguita. Los antiguos habitantes del territorio, donde actualmente viven los diaguitas, son considerados por éstos, sus ancestros. Por esta razón, y para contextualizar históricamente al pueblo diaguita, el Capítulo II está centrado en exponer los antecedentes arqueológicos e históricos de este pueblo originario chileno. Estos elementos son fundamentales para entender su etnogénesis, y el proceso de construcción identitaria de las personas que se autorreconocen como parte de esta etnia. Para exponer, desde un enfoque arqueológico e histórico, las etapas previas al proceso de etnogénesis, en este capítulo realizó

[3] El término *New Age* o "Nueva Era" se refiere a un variopinto sincretismo de prácticas y creencias espirituales o religiosas, de distintas partes del mundo, que surgieron rápidamente en occidente durante la década de 1970. Según Merlo (2007) en la *New Age* confluyen distintos movimientos donde aparecen vestigios de tradiciones orientales, disciplinas psico-terapéuticas, movimientos sincrético-holistas, así como nuevos paradigmas científicos. En estas prácticas, además, es frecuente encontrar una convergencia entre salud y espiritualidad (Cornejo y Blázquez 2013), que se manifiestan en diversas prácticas terapéuticas como el reiki, la acupuntura, el neochamanismo, los registros akáshicos, la sanación cuántica, el biomagnetismo, entre muchas otras.

un repaso de las antiguas culturas prehispánicas Molle, Ánimas y Diaguita.

En el siglo XV los diaguitas fueron dominados por el imperio incaico y posteriormente por el español. Tras la independencia y el establecimiento de la República, tuvieron que resistir el intento de homogenización cultural que se propuso desde el poder. El inicio de este periodo se caracterizó por la incorporación forzada de los pueblos indígenas a la República chilena. Los diaguitas fueron reconocidos socialmente como "agricultores" y "crianceros", y muchos de ellos fueron discriminados por ser descendientes de indígenas, motivo por el cual ocultaron sus tradiciones culturales, manifestándolas solamente en el ámbito del hogar. En este sentido, las mujeres diaguitas cumplieron, y cumplen, un rol fundamental en el resguardo y transmisión de las tradiciones ancestrales. Teniendo en cuentaque casi el 80% de las personas que aportaron testimonios a esta investigación fueron mujeres, cuando se haga referencia a los interlocutores se utilizará el género femenino.

Durante el periodo republicano el poder político chileno aisló e invisibilizó al pueblo diaguita, argumentando la extinción de esta etnia. A partir de ese momento, los diaguitas se sumieron en un profundo letargo, y no fue hasta finales del siglo XX cuando comenzó su despertar. En este sentido, en el Capítulo III se analiza el concepto de etnogénesis, el de emergencia indígena y posteriormente, los diferentes procesos de reemergencia étnica que han ocurrido en Chile. Antes de esto hay que indicar que en 1972, se estableció la primera Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas en el Congreso de Acapulco (México). Posterior a esto, diferentes grupos indígenas iniciaron procesos de reivindicación étnica que se conocieron como emergencia indígena (Aravena, 2005). Para profundizar en estos movimientos se utiliza los marcos conceptuales de la etnogénesis, que los interpreta como procesos de emergencia y reetnificación. Esto supone asumir que durante el periodo colonial y republicano no desapareció ni la identidad de las comunidades indígenas latinoamericanas, ni muchas de estas etnias, como se había interpretado durante mucho tiempo.

El concepto de etnogénesis "se ha aplicado a diferentes situaciones de construcción, reemergencia y reetnificación de diversos tipos de colectivos culturales" (Molina, 2017: 123). Por lo mismo, puede interpretarse como un proceso. En este sentido, para muchos pueblos indígenas de América Latina, sus procesos de etnogénesis comenzaron a finales del siglo XX. "Hasta hace unos pocos años atrás los indígenas latinoamericanos aceptaban sumisamente las identidades nacionales que se les había otorgado. Guardaban sus antiguas herencias culturales escondidas en cajones a veces secretos, de modo de no poner en peligro sus pocas pertenencias" (Bengoa, 2000: 320).

Por esa razón, durante años se hizo creer que el mestizaje acabó con los pueblos indígenas. En Chile, como en el resto de países latinoamericanos, el Estado "fue un factor de homogenización cultural" (Bengoa, 2000: 320), pero, como afirma la diaguita Ana Torres, "no contaban con que nuestra consciencia, nuestros saberes se mantuvieran en nuestra sangre, en nuestro legado, porque éstos despiertan a través de los sueños y te van indicando paso a paso". Esta situación se ve incluso entre grandes etnias latinoamericanas, como la maya. Al respecto, el antropólogo argentino Miguel Alberto Bartolomé indica que "lo 'maya' de ahora no es idéntico a 'lo maya' del preclásico. Lo 'maya', como toda identidad étnica, se construye, en cada momento histórico" (Bartolomé, 2006: 36). En ciertas ocasiones, la identidad étnica que estaba sumergida, marginada o incluso olvidada, despierta, emerge, se difunde, se reconfigura y se reafirma. Este es el momento histórico en el que, en la actualidad, se encuentra el pueblo originario chileno diaguita. Ciertamente, las identidades étnicas

> "se construyen a lo largo de un proceso social de identificación, pero ello no significa que existan identidades originales o esenciales, o verdaderas y falsas, que tienden a ser reemplazadas por otras mas o menos legítimas o espurias, sino que cada una de las manifestaciones identitarias corresponden a un específico momento histórico" (Bartolomé, 2006: 37).

Los procesos de etnogénesis suponen el planteamiento de un cambio radical en la vida del pueblo que los vive, implicando en numerosas ocasiones "una nueva relación en el territorio, una reestructuración de la sociedad, una transformación en profundidad de la economía, de lo político y del sistema de representación de las sociedades en la historia" (Boccara, 2010: 3). El término etnogénesis se utiliza "para designar diferentes procesos sociales protagonizados por los grupos étnicos" (Bartolomé, 2008: 107), relacionados con sus procesos de emergencia, cultural, social y política. Para Eugenia Ramírez Goicoechea la etnogénesis permite comprender "los procesos por los cuales emergen identificaciones sociales que se formulan en términos de semejanzas y diferencias étnicas" (Ramírez, 2011: 258). Por otra parte, también se denomina etnogénesis

> "al resurgimiento de grupos étnicos que se consideraban extinguidos, totalmente 'mestizados' o definitivamente aculturados y que de pronto reaparecen en la escena social demandando su reconocimiento como tales y luchando por la obtención de

derechos o de recursos" (Bartolomé, 2008: 107).

En este sentido, Max Weber, define los grupos étnicos como aquellas comunidades que,

> "fundándose en la semejanza del hábito exterior y de las costumbres, o de ambos a la vez, o en recuerdos de colonización y migración, abrigan una creencia subjetiva en una procedencia común, de tal suerte que la creencia es importante para la ampliación de las comunidades" (Weber, 1922: 318).

Debido a que estos procesos son vividos "como una totalidad por sus protagonistas" (Bartolomé, 2006: 37), como investigadores sociales, considero que no debemos valorar el grado de legitimidad de estos procesos. El investigador chileno José Bengoa al analizar los procesos de emergencia indígena en América Latina también utiliza los conceptos de etnogénesis y reetnificación:

> "Son muchos los grupos humanos que se han reindigenizado en estos últimos años. En la mayoría de los casos se trataba de personas que habitaban territorios aislados y donde se habían venido perdiendo los signos exteriores de la indianidad. Y seguido se producen procesos de etnogénesis como se los denomina hoy día en los estudios antropológicos" (Bengoa, 2000: 76).

Bengoa utiliza el término "emergencia indígena" al referirse a una identidad que sale a la superficie después de haber estado sumergida, durante años, en el fondo de la historia. En las últimas décadas, en América Latina, hay un despertar de estas identidades tras un

> "silencio indígena, solamente quebrado con momentos de violencia, insurrecciones, la mayor parte de ellas fracasadas, y muchas veces movilizaciones en las que se ha escondido el nombre indígena propiamente tal. Emergencia también es urgencia. La situación de las masas indígenas en América Latina es una de las mayores urgencias de la política del continente. Emerge desde la historia profunda americana la exigencia de las voces indígenas" (Bengoa, 2000: 151).

Ante las celebraciones organizadas en toda América Latina por el aniversario del V

Centenario de la llegada de los españoles al continente, "los movimientos indígenas levantaron su voz para proclamar los 500 años de resistencia indígena" (Parker, 2006: 82), rechazando las fiestas que celebraban el supuesto descubrimiento de América. Pero anteriormente, en la década de 1980 ya se habían iniciado diferentes procesos de emergencia indígena. Como afirma Cristian Parker, "el despertar indígena latinoamericano se viene arrastrando desde hace varias décadas" (Parker, 2006: 82). Como veremos en este trabajo la palabra "despertar" está siendo clave en el proceso de construcción identitaria del pueblo originario diaguita. La investigadora Milka Castro Lucic también se refiere a un despertar de los pueblos indígenas: "La época actual se caracteriza por un despertar, o nuevo despertar, de identidades e identificaciones sociales colectivas totalmente diferentes de las definidas por la pertenencia a un estado-nación o a una clase social" (Castro, 2007: 25).

A finales del siglo XX, no solo en este Chile, sino que en toda América Latina, numerosos pueblos y comunidades indígenas experimentaron un proceso de empoderamiento que fue denominado, por algunos investigadores (Bengoa, 2000; Bartolomé, 2003; Aravena, 2005; Gundermann, 2013; Molina, 2017), como emergencia indígena. En ciertas ocasiones, la identidad étnica que estaba sumergida, marginada o incluso olvidada, despierta, se difunde, se reconfigura y se reafirma. Este es el momento histórico en el que, en la actualidad, se encuentra el pueblo diaguita. En el año 2004 la Secretaría Regional Ministerial de Planificación de la III Región chilena (Atacama), encargó a un grupo de investigación multidisciplinario, integrado por historiadores, antropólogos, geógrafos, abogados y arqueólogos, realizar un diagnóstico sociocultural de la etnia diaguita. El objetivo era identificar los elementos que constituían esta identidad indígena. En el informe, los investigadores dieron su visto bueno al reconocimiento legal del pueblo originario diaguita. Este se hizo oficial en el año 2006, durante el primer Gobierno de la presidenta Michelle Bachelet (2006-2010), a través de la Ley Nº 20.117[4]. A partir de entonces, miles de chilenos que hasta ese momento se reconocían como descendientes de campesinos, crianceros, arrieros, agricultores o huasos[5], se empezaron a autorreconocer como diaguitas. Los elementos

[4] Esta Ley se puede consultar en: http://bcn.cl/2cwk8

[5] El huaso es la figura clásica de la tradición chilena, al igual que lo es el gaucho en Argentina, el llanero en Venezuela o el charro en México. Este ícono, representado por el hombre a caballo, proviene del jinete andaluz que llegó a América en el proceso de conquista y colonia. Su incorporación al continente, en diversos espacios geográficos, generó matices particulares que dieron origen a su imagen típica en los correspondientes territorios nacionales. El huaso es un referente del valle central de Chile (conformado por las regiones V, VI, VII, VIII y Metropolitana), y actualmente se ha transformado en el símbolo de los valores "patrios" de todo el territorio nacional; de los grandes fundos y la tradición de esas tierras. Su consiguiente música, representada

fundamentales en este proceso ha sido considerar su historia familiar y local, sus apellidos y linajes, y el territorio que históricamente han ocupado sus familias.

Hasta hace apenas 30 años los diaguitas chilenos solamente eran investigados por los arqueólogos o los etnohistoriadores, ya que desde la antropología se les consideraba un pueblo extinto. Según los datos consultados en el Instituto Nacional de Estadisticas (INE), entre el año 2012 y el 2017 el número de personas que se consideraban pertenecientes al pueblo indígena u originario diaguita aumentó de 45.314 a 88.474, es decir 43.160 personas se autoidentificaron diaguitas en apenas 5 años (INE, 2018). Hay que señalar que este fenómeno no sucede, actualmente, con ningún otro pueblo originario en Chile.

Durante el trabajo de campo se constató que para los diaguitas que he conocido durante esta investigación, el autorreconocimiento y su posterior construcción identitaria, a menudo supone un cambio, no exento de contradicciones, tanto en su forma de vivir como en sus creencias y cosmovisión. En este sentido, tras cuatro años de interacción con diferentes diaguitas, pude concluir que la presencia, conexión y comunicación con los ancestros son los elementos fundamentales en su construcción del ser diaguita. Por esta razón, el Capítulo IV está dedicado a la importancia de la ancestralidad en la etnogénesis de este pueblo originario, analizando quiénes son los ancestros y qué papel juegan en la vida de los diaguitas. Los ancestros están siempre presentes en su cotidianidad. Es más, en numerosas ocasiones los diaguitas consideran que los antepasados son, intrínsecamente, parte de su ser y a su vez, que ellos mismos son parte de los ancestros. Es importante señalar que para los diaguitas la muerte no está separada de la vida y, que algunos de ellos, establecen una diferenciación entre ancestros sagrados y no sagrados.

En el Capítulo IV también se analiza la denominada "memoria ancestral". Algunos diaguitas consideran que a través de la sangre heredan esta memoria o energía, que porta los conocimientos de los ancestros sanguíneos. Dado que muchos diaguitas están recién descubriendo su identidad étnica, su memoria o energía ancestral se encuentra en un estado de latencia. Por lo tanto, es necesario un detonante que haga que se reactive y despierte (*Atickts*). *Atickts* es una palabra sagrada y ceremonial relacionada con el despertar de la consciencia de ser diaguita y con el renacer del espíritu de los ancestros. Durante el trabajo de campo tuve la oportunidad de conocer y de interactuar, en numerosas ocasiones, con quien entonces era

principalmente en la cueca y la tonada, se transformó en el símbolo de Chile (https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-91938.html).

considerada por un gran número de diaguitas como la *maychikúa* (madre ancestral que alberga en su interior el conocimiento de los ancestros), es decir, la guía espiritual, Karen Aravena, quien se convirtió en una referente para este estudio. Cuando digo"entonces" es porque en estos incipientes procesos de etnogénesis, como el que está viviendo el pueblo diaguita, las situaciones son muy volubles y cambiantes, y los roles y las nuevas creencias evolucionan rápidamente pudiendo ser modificadas con facilidad. En este sentido, fue Aravena quien en primer lugar me habló sobre el *Caohiri*.

En el Capítulo V se expone la cosmovisión que tienen varias comunidades diaguitas, y se analiza la energía sagrada, es decir, el *Caohiri*. Según consideran estas comunidades, el *Caohiri* es la energía sagrada o "energía del todo". A través del *Caohiri* se llega a la información de todos los saberes de los diaguitas, entre ellos a la sabiduría de los ancestros sagrados. Según indicaron, el *Caohiri* es un "portal" visualizado en forma de "espiral", por el cual algunos diaguitas se pueden conectar con el pasado, el presente y el futuro. Gracias aesta relación pueden vincularse con algún antepasado, "ver" a través de sus ojos y "sentir" lo que en un momento su ancestro estaba sintiendo.

En este trabajo se plantea que los ancestros están en los diaguitas actuales y, que estos, a su vez, están en los ancestros. En un testimonio que se mostrará más extensamente en el Capítulo V, una diaguita cuenta como una antepasada sanguínea se relacionó con ella, otorgándole la posibilidad de sentir lo que su ancestro sentía y de ver lo que veía. Según señaló esta mujer diaguita, se vio caminando por un cerro y sintió "que era otra persona, poreso yo sé que fue como haberme puesto en el lugar de una 'abuela' o de una bisabuela o tatarabuela o más atrás… y supe, es super extraño… supe, no fue así como que me hablaran, ¡lo supe!… sabía que ese era mi lugar…". En este testimonio podemos ver como a través del*Caohiri* una de sus antepasadas se vinculó con ella, dándole la posibilidad tanto de ver a través de sus ojos, como de acceder a su consciencia. Como se analizará en el Capítulo V, lo fundamental de este relato, es que Yolanda era esa persona que estaba caminando y, que a la vez esa persona, era una de sus antepasadas: "no es que yo haya visto a una persona que me hablaba, si no que era yo en el cuerpo de alguien caminando, entonces era como que tu estas viendo lo que esa persona estaba viendo y esas cosas que esa persona sabía, tu las sabías, escomo eso". Según las creencias de algunas comunidades diaguitas Yolanda, gracias a la espiral del *Caohiri*, accedió a otra dimensión espacio-temporal y pudo percibir ciertos conocimientos de sus antepasadas que están, en estado de latencia, en su interior.

Al igual que el *Caohiri*, para algunos diaguitas la cosmovisión kakana es una

espiral[6]. Esta espiral conecta los tres mundos: el *Kicki* (cielo), el lugar donde habitan los ancestros sagrados; el planeta Tierra (*Lahanuan*) y, el *Ckuyack*, el mundo del subsuelo donde reposa la "energía" de los ancestros sanguíneos.

Durante las conversaciones y entrevistas que tuve con las diaguitas, me dí cuenta de que frecuentemente exponían que los sueños eran un factor importante en su proceso de identificación y de autorreconocimiento. El Capítulo VI profundiza en este tema exponiendo cómo ellas se relacionan a través de los sueños con su territorio, con los ancestros y con la cultura material y simbólica. También se analiza la influencia de todos estos aspectos en su reafirmación como indígenas diaguitas-kakanos. Al respecto, considero que los datos obtenidos durante el trabajo de campo son idóneos tanto para el análisis del proceso de construcción del ser diaguita, como para el estudio de su etnogénesis. En este sentido, escuchar los sueños de los diaguitas, conversar acerca de ellos y, posteriormente analizarlos, han sido factores de suma importancia para la elaboración de este trabajo, siendo herramientas útiles para profundizar en la etnogénesis de este pueblo. A través de las conexiones oníricas, las diaguitas alcanzan conocimientos que no eran conscientes de poseer, como por ejemplo el don de sanar.

El compartir los sueños, analizarlos e interpretarlos y aprender de ellos, les sirve para reconstruir su historia y fortalecer su identidad. Algunas de las interlocutoras consideran que el pueblo diaguita en general y ellas en particular, están despertando mientras sueñan. Es decir, que durante los estados oníricos se va conformando y enriqueciendo su ser diaguita. Respecto a los datos etnográficos relacionados con las conexiones oníricas, los sueños se han diferenciado en dos categorías. En la primera, se exponen y analizan las conexiones oníricas relacionadas con el futuro y en la segunda, los sueños que se desarrollan o se vinculan con el pasado.

Durante las conversaciones y las entrevistas, al igual que hacían referencia a sus sueños, también expusieron la importancia que para ellas tenían sus intuiciones. En este sentido, en el Capítulo VII se exponen y analizan las intuiciones que están relacionadas, por una parte, con su identificación y su autorreconocimiento como diaguitas y, por otra, con su cultura y cosmovisión. Al igual que sucede con los sueños, gracias a las intuiciones, algunas

[6] Algunas comunidades diaguitas también utilizan la palabra "kakanos" para autoidentificarse, haciendo referencia a la lengua de sus antepasados, el kakán. Esta palabra se relaciona con la denominación que se le ha dado, tanto en Argentina como en Chile, a la lengua de los diaguitas. Teniendo esto en cuenta, en algunas partes de la tesis utilizaré el etnónimo kakano para referirme a los diaguitas, a su cultura o a su cosmovisión.

reciben conocimientos, tranquilidad, energías y fuerzas. Estas diaguitas consideran que el conocimiento intuitivo les llega gracias a la relación que tienen con sus antepasados. En este sentido, las intuiciones no son percibidas como un conocimiento que viene del exterior, sino que por el contrario, creen que provienen de la esencia de los ancestros, la cual se halla dentro de su ser. Según he indagado, actualmente la presencia de los ancestros, los sueños con estos y con elementos de la cultura diaguita, las intuiciones y la vinculación con el territorio, son elementos centrales, tanto la construcción personal del ser diaguita, como en el proceso de etnogénesis de este pueblo originario.

1.1. Multisituando a los diaguitas

Si bien algunos temas concretos de la emergencia del pueblo diaguita ya se habían trabajado anteriormente, como se analiza más adelante: Molina (2007, 2013, 2014, 2017), Campos (2008), Gajardo (2009, 2014), Téllez (2011), Molina y Campos (2017) o Luna (2015, 2021), este trabajo aspira aunar diferentes temáticas vinculadas con el proceso de etnogénesis, como la construcción personal del ser diaguita, la ancestralidad, las conexiones oníricas e intuitivas o la cosmovisión. Esta fue una de las razones que motivó, por un lado, plantear e iniciar esta investigación y, por otro, abordarla de manera exploratoria. Los estudios exploratorios "se efectúan, normalmente, cuando el objetivo es examinar un tema o problema de investigación poco estudiado, del cual se tienen muchas dudas o no se ha abordado antes" (Sampieri, Fernández y Baptista, 2006: 93). Con el fin de estudiar y abordar estos diferentes temas se siguió una metodología interdisciplinaria, que incorporó, la etnografía, realizada tanto de manera presencial, como a través de las herramientas web 2.0, además de estudios etnohistóricos y arqueológicos.

En el presente trabajo la metodología utilizada es de carácter cualitativo, haciendo referencia "en su más amplio sentido, a la investigación que produce datos descriptivos: las propias palabras de las personas, habladas o escritas, y la conducta observable" (Taylor y Bogdan, 1986: 20). Este tipo de investigación se considera "un proceso activo, sistemático y riguroso de indagación, sobre lo investigable, en tanto se está en el campo objeto de estudio" (Peréz, 1994: 46). Durante los cuatro años de duración de esta investigación he procurado estar en permanente contacto con la mayoría de las personas que han participado en la misma. La intención era conocer, lo más detalladamente posible, su contexto social y personal para que

me ayudaran a comprender sus motivaciones, sentimientos o experiencias en el proceso de conformación de su indigenidad. Es decir, conocer y contextualizar su pasado para comprender mejor el procesode autorreconocimiento y autoidentificación étnica. En esta tesis no realicé una investigación cuantitativa, es decir no llevé a cabo ninguna encuesta de tipo estructurada. La recolección de datos consistió "en obtener las perspectivas y puntos de vista de los participantes (sus emociones, experiencias, significados y otros aspectos subjetivos)" (Sampieri, Fernández y Baptista, 2006: 49). En relación a esto, los relatos orales de las mujeres han sido claves para el desarrollo de esta investigación. Por otra parte, realicé una observación participante e interactué con los interlocutores "de un modo natural y no intrusivo" (Taylor y Bogdan, 1987: 20). En este sentido, intenté empatizar con las personas que participaron para poder comprender cómo perciben sus experiencias personales y los acontecimientos relacionados con el despertar diaguita (Blumer, 1969). Considero que este punto es importante en la metodología y estilo que adquirirá la tesis.

Como he señalado al comienzo del trabajo, las protagonistas del mismo son en su mayoría habitantes de la ciudad, en principio desvinculadas en gran parte o por completo con las comunidades rurales diaguitas. Este perfil de indigenidad ha sido comúnmente adherido a una categoría amplía, denominada *New Age*, que en general no ha tenido la atención e incluso, me atrevería a decir, la simpatía de la antropología. En mi estudio no he pretendido posicionarme a favor de estas formas de ser indígena en la modernidad, pero sí de rastrearlas y ponerlas en conocimiento pues considero que forman parte de una realidad regional de suma importancia. Es por esta razón, que la empatía, formando parte de cualquier investigación antropológica, se ha considerado aquí clave para poder acceder a unos sujetosque, como se verá más adelante, se caracterizan por estar en muchos lugares y al mismo tiempo, en ninguno.

Al igual que otros estudios cualitativos esta investigación se fundamenta, en gran medida, en un proceso inductivo gracias al cual se explora, se describe y se generan perspectivas teóricas (Sampieri, Fernández y Baptista, 2006). Ejemplos de esto se encuentran en los capítulos relacionados con la construcción del ser diaguita, los sueños y las intuiciones. Además de la investigación cualitativa, se desarrolló un estudio descriptivo con el fin de mostrar sucesos, situaciones y hechos. Concretamente se muestran experiencias personales relacionadas con la toma de consciencia de ser diaguita y su posterior proceso de construcción étnica, con los sueños, con las ceremonias o con las intuiciones. En este tipo de estudios se

> “evalúan o recolectan datos sobre diversos conceptos (variables), aspectos, dimensiones o componentes del fenómeno a investigar. En un estudio descriptivo se selecciona una serie de cuestiones y se mide o recolecta información sobre cada una de ellas, para así (valga la redundancia) describir lo que se investiga” (Sampieri, Fernández, y Baptista, 2006: 94).

Al igual que en otras investigaciones cualitativas con estudios descriptivos, durante el trabajo de campo aparecieron nuevos datos y surgieron acontecimientos que me hicieron, con el fin de recabar mayor información sobre los mismos, redirigir los enfoques y las líneas investigativas. Al respecto, al comenzar la investigación indagué sobre la toma de conciencia de ser diaguita y el significado que tiene para los interlocutores pertenecer a este pueblo originario. Tras reflexionar acerca de las conversaciones y analizar las primeras entrevistas, observé que la presencia y relación con los ancestros era parte fundamental de la vida de estas personas. Al profundizar en la ancestralidad diaguita, pude constatar que los sueños eran una vía de contacto con los antepasados. De igual manera, al conversar sobre el autorreconocimiento y la autoidentificación, surgieron elementos importantes para el estudio de la etnogénesis, tales como el dialecto sisiyi-kakán, la cosmovisión o las ceremonias.

Gracias al método etnográfico se interactuó tanto con comunidades diaguitas como con diferentes personas que no pertenecen a ninguna comunidad pero que se autorreconocen como miembros de este pueblo originario. Como ya señalé, estos miembros han sido en su gran mayoría mujeres. Durante el trabajo de campo constaté que muchas mujeres diaguitas son las que tienen el rol más importante dentro de las comunidades y quienes, en la mayoría de las ocasiones, representan a este pueblo, tanto en ceremonias, como en actos políticos o sociales. De hecho, a menudo los participantes de esta investigación me comunicaron que la cultura diaguita era matriarcal. Por estos motivos, y otros que se analizan más adelante, la mayoría de mis interlocutoras fueron mujeres.

Es importante señalar que en esta tesis realicé dos tipos de etnografías. Al inicio (2019) y al término (2022 y 2023) llevé a cabo un método etnográfico tradicional en terreno, realizando trabajo de campo. El 18 de octubre del año 2019 comenzó un “estallido social” en Chile que hizo que el gobierno del presidente Sebastián Piñera, decretara el “Estado de emergencia” y “toque de queda”, lo que permitió sacar a los militares a la calle y, por lo tanto,

imposibilitó viajar a lo largo del país[7]. Algunos meses después, durante el año 2020, se extendió la pandemia de COVID-19. Estos dos hechos hicieron que junto a mi director de tesis decidiéramos replantear la investigación, pero sin modificar el objetivo inicial de analizar el proceso de etnogénesis de los diaguitas. Inicialmente se había planteado, con el fin de analizar su forma de organización, sus creencias y sus interrelaciones, realizar trabajo de campo en varias comunidades familiares diaguitas. Sin embargo, tras el replantamiento, la investigación se centró en conocer el proceso personal de construcción del ser diaguita de numerosos chilenos que se identifican como parte de este pueblo.

Para conseguir este objetivo participé en diferentes reuniones online en las que se reflexionaba sobre la cultura diaguita. Gracias a los contactos previos y a estas reuniones, pude conocer a un número significativo de personas que se autoidentifican como diaguitas. En plena pandemia, y con el estallido social de fondo, comencé a tener un contacto habitual

[7] "Estallido social" es el nombre que recibieron una serie de manifestaciones masivas y disturbios que se originaron en Santiago y que se propagaron por todas las regiones de Chile, con mayor fuerza e impacto en las capitales regionales, desarrollándose principalmente entre octubre de 2019 y marzo de 2020.
El detonante de estos sucesos fue el alza de 30 pesos (equivalente a 0,035 euros en abril de 2023) en la tarifa del sistema de transporte público de Santiago, a partir del 6 de octubre de 2019, quedando el valor del metro en 830 pesos en horario punta y el de los buses en 710 (Ver vídeo en: «Secundarios protestaron contra el alza del Metro con masiva evasión». *Cooperativa.cl*. Consultado el 18 de abril de 2023), equivalente a 0,95 y 0,81 euros respectivamente (en abril de 2023). Esto provocó que miles de estudiantes de secundaria se organizaran para realizar actos de evasión masiva en el Metro de Santiago. La situación empeoró el día viernes 18 de octubre de 2019, cuando tuvieron que cerrar las estaciones del metro debido a enfrentamientos de la ciudadanía -que se unió a las protestas de los estudiantes- con las fuerzas de seguridad (Carabineros) e incendios de algunas estaciones, lo que llevó al ministro del Interior y Seguridad Pública, de aquel periodo (y primo del presidente Sebastián Piñera), Andrés Chadwick Piñera, a interponer querellas por delitos contemplados en la Ley de Seguridad del Estado contra las personas que habrían cometido daños, saqueos e incendios. Esta desproporcionada medida generó indignación e ira entre la población y originó que la noche del viernes 18 de octubre aparecieran varios focos espontáneos de protestas por todo el país, razón por la cual, en la madrugada del sábado 19 de octubre, el Presidente decretó el estado de emergencia en las comunas del Gran Santiago y toque de queda desde la noche del sábado 19, lo que en la práctica significó sacar a los militares a las calles para controlar y reprimir a la población. Algunas horas después, la situación se extendió a otras cinco regiones del país y para el día 23, el estado de emergencia se había declarado en quince de las dieciséis capitales regionales (Asensio, 2019). Esta medida provocó numerosas muertes y violaciones de Derechos Humanos.
Las protestas se caracterizaron por la ausencia de líderes y por la participación, en varios niveles, de toda la sociedad: clases baja, media y en menor medida, alta (Labarca *et al*. 2019). Si bien la causa inmediata fue el alza de la tarifa del transporte público, eso solo fue la gota que rebalsó el vaso, ya que los reales motivos fueron las despiadadas políticas neoliberales que se vienen implantando en Chile desde la dictadura militar de Augusto Pinochet, lo que ha provocado un alto costo de la vida y muchas desigualdades sociales: bajas pensiones y sueldos mínimos, elevados costos en tratamientos de salud y en los precios de los medicamentos, elevados costos en educación (si bien gracias al movimiento estudiantil del 2011 se consiguió posteriormente, la gratuidad en educación para un sector de la población), además de un rechazo generalizado hacia toda la clase política y un descrédito institucional acumulado en los últimos años (Labarca *et al*. 2019), cuyo símbolo fue la actual Constitución del país, creada durante la dictadura de Pinochet, ya que en gran medida avala la perpetuación de las políticas neoliberales.

con muchas de ellas a través de Facebook y WhatsApp, manteniendo una comunicación fluida. Tiempo después se realizaron una serie de entrevistas vía online. El estallido social ocurrido en Chile y la pandemia de COVID-19 nos obligó a optar por una etnografía que utilizara las herramientas online o de la web 2.0., que por un lado sirvió para conocer, relacionarme y empatizar con numerosos diaguitas y por otro, para compartir información, experiencias y obviamente, para la recolección de datos etnográficos[8]. En este tipo de etnografías

> "se toma el espacio virtual generado por las nuevas tecnologías, conocido como el ciberespacio, como ámbito de trabajo. El ciberespacio también ofrece una nueva fuente para la complementación y el contraste de información en investigaciones etnográficas clásicas o multisituadas" (Restrepo, 2016: 165).

Hay que señalar que durante este periodo, en la medida de lo posible y respetando las restricciones sanitarias, también se mantuvieron reuniones presenciales con diferentes diaguitas. Tras el levantamiento de las restricciones, se volvió al método etnográfico en terreno, pero sin abandonar el uso de las herramientas virtuales, ya que me permitieron continuar en contacto con las personas que ya habían participado en la investigación, profundizando el conocimiento en diversos temas. Además, estas herramientas me posibilitaron conocer y entrevistar a otras diaguitas que se encontraban diseminadas por el territorio chileno. En este sentido, utilicé la combinación de estas dos herramientas metodológicas, trabajo de campo en terreno y uso de programas de sofware y aplicaciones web. Durante cuatro años se mantuvo una relación constante, tanto de manera presencial como virtual, con diaguitas que viven en diferentes puntos de Chile.

Durante esta investigación realicé trabajo de campo en diferentes comunidades diaguitas. Todas ellas son denominadas de "tronco familiar", es decir que la componen miembros de una misma familia. En mayo del año 2019, estuve con la Comunidad Diaguita

[8] Al igual que con esta tesis, en la actualidad se están terminando o recién se han finalizado etnografías en las que sus autores tuvieron que adaptarse a las circunstancias sanitarias, utilizando las herramientas virtuales o digitales para poder acabarlas. Una de ellas es la que realizó en el año 2022 Ignacia Hernández Muñoz:

> "debido al contexto sanitario de pandemia en la que nos hemos visto inmersos desde el año 2020, es que hemos quedado bajo las restricciones de movilidad que maneja el ministerio de salud, las cuales se modifican conforme pasan las semanas, quedando en ocasiones sin posibilidad de concretar algunas de las actividades previstas de manera presencial. Es por esto (…) que además de la etnografía tradicional es que dimos paso a poder realizar etnografía virtual, la que se convirtió en una de las principales herramientas metodológicas en el período de pandemia y cuarentenas" (Hernández, 2022: 34).

Taucán que se encuentra en Salamanca (IV Región. Coquimbo). Antes de iniciar la tesis contacté a través de las redes sociales a esta comunidad. Gracias a ella, y en especial a su presidenta, Teresa Olivares, obtuve una visa temporaria que me permitió disfrutar de una estancia larga en Chile. Como expondré más adelante, en Salamanca (IV Región, Coquimbo) conocí a varios miembros de la familia Taucán. En noviembre del mismo año volví a esta comunidad para continuar con el trabajo de campo.

Como ya se indicó anteriormente, el "estallido social" y la Pandemia de COVID 19 me obligaron a cambiar el planteamiento inicial de la tesis. A partir de ese momento pasé del objetivo inicial, que estaba centrado en el estudio de las comunidades diaguitas, a otro que priorizaba el análisis de los procesos personales de autoidentificación étnica. Es por ello que en este trabajo no me extenderé en analizar la organización, ni el día a día de las diferentes comunidades en las que realicé el trabajo de campo.

También en el año 2019 visité a la Asociación Diaguita Talinay de Valparaíso (V Región). Allí conocí a su cacique, Juan Orlando Chacana Bravo, a la chamana Sylvia Angélica Garrido Tejos y a Hilda Yesenia Chacana Garrido. En la misma región, y en el mismo año, visité a las comunidades Guacalagasta y Quintilgasta. Después de la pandemia de COVID 19 volví a viajar y conocí a la comunidad familiar del *unok* Osvaldo Rojas y la *meyka* Carolina Contreras, los cuales, como se expondrá más adelante, dejaron Santiago y se fueron a vivir junto al cerro sagrado Kutún (IV Región, Coquimbo). También realicé trabajo de campo con la Comunidad Diaguita Churckiacko. En ella tuve la oportunidad de conocer al presidente de la comunidad, Eliecer Maluenda, a la "anciana" Silvia Muñoz, así como a Eliecer Maluenda (hijo), Ana Valdivia, Sebastian Maluenda y Ariel Maluenda.

A la hora de escribir este trabajo me planteé como exponer de mejor manera los resultados obtenidos en las conversaciones y entrevistas realizadas. No hay que olvidar que parte de esta tesis se realizó durante un periodo de tiempo complicado en Chile, con un estallido social -o revuelta popular- y durante la pandemia de COVID 19. Una de las opciones planteadas fue la de escribir a cerca de las participantes cuando especificamente se hiciera referencia a ellas. Otra fue hacer un listado que mostrara el nombre de las personas entrevistadas, el lugar y la fecha. Al final decidí realizar las dos opciones, por lo tanto, a lo largo de la tesis se incluyen datos de las participantes y de como se desarrolló el trabajo de campo, y al final del trabajo se incorpora un anexo con datos etnográficos.

En su artículo "Internet Ethnography: on-line and off-line" (2004), Liav Sade-Beck propuso una metodología basada en la combinación de las técnicas online y offline para la

recolección de datos:

> "con el fin de obtener una abundante descripción, existe una buena base para el uso de metodologías de investigación cualitativas basadas en la integración de la recopilación de datos online y offline en la investigación etnográfica en Internet" (Sade-Beck, 2004: 13. Traducción propia).

En su investigación, Sade-Beck integró tanto técnicas online como offline para la recolección de datos. Parte de su trabajo se basó en "las observaciones en línea, las entrevistas cara a cara y el análisis de una mezcla de documentos (tradicionales, prensa impresa, prensaen línea, bases de datos de Internet entre otros)" (Orellana López y Sánchez Gómez, 2006: 221). Sade-Beck (2004) planteaba en su escrito otro interesante aspecto, que invita a la reflexión etnográfica, al señalar que el espacio online provoca una sensación en los interlocutores de igualdad ante el antropólogo, lo que puede ser percibido por éste como una dificultad. Sin embargo, esta posibilidad, en mi caso, fue una ventaja a la hora de crear ambientes empáticos en los que fluyeran las conversaciones. En determinadas situaciones, como en la presente investigación, se puede realizar una comparación cruzada de los datos obtenidos, tanto en el trabajo de campo presencial como en el uso de las herramientas virtuales. Hace 30 años internet apenas se utilizaba, en aquellos tiempos los espacios online y offline se percibían como mundos separados (Paccagnella, 1997). A partir de la segunda década del siglo XXI,

> "ante la expansión global del uso de Internet a través de smartphones y otros dispositivos móviles, varios etnógrafos han abogado por la eliminación de las falsas barreras entre los espacios en línea y fuera de línea en la investigación etnográfica" (Celigueta y Martínez, 2020: 244).

Este es el caso de Gatson y Zweerin (2004) o de Jurgenson (2012); este último "ha constatado que actualmente la red digital se combina con los encuentros físicos formando una realidad aumentada" (en Celigueta y Martínez, 2020: 244). Murthy (2008) y más recientemente Gil García (2020), han utilizado esta combinación de estudios online y offlineen sus trabajos. Hay que señalar que esta metodología es minoritaria y que "la mayoría de enfoques etnográficos sobre Internet se han limitado a observar sitios web o comunidades de

usuarios" (Celigueta y Martínez, 2020: 244). Estos trabajos se centran en estudiar los usos que ciertas personas o comunidades dan a las herramientas web. En nuestro caso, eso no es lo relevante, lo fundamental es el uso que damos a estas herramientas para tener una comunicación fluida y permanente con los diaguitas.

Durante la investigación descubrí que muchas de las personas que conocía y que se autoidentificaban como diaguitas vivían en entornos urbanos alejados de otros diaguitas. Estas personas utilizaban en su vida cotidiana las redes sociales y, cuando descubrieron y tomaron conciencia de ser indígenas, siguieron utilizándolas como medio de contacto con otros diaguitas. En este sentido, el interactuar con ellos a través de comunicaciones online fue sencillo. En la actualidad las aplicaciones web son un medio que los diaguitas emplean para conocer elementos de la cultura de sus antepasados.

Al enfrentarme a una investigación multisituada (Marcus, 1995), la etnografía virtual fue una herramienta de gran utilidad. Al igual que en otros estudios antropólogicos (Hallett y Barber, 2014; Caliandro, 2017), en esta investigación los espacios virtuales, fundamentalmente Facebook y WhatsApp, fueron considerados como redes gracias a las cuales se pudo estar conectado con diferentes diaguitas. Estos espacios me posibilitaron, como mostraré a lo largo de la tesis, conocer aspectos de la cultura de sus ancestros, los elementos culturales que les interesan y cómo evoluciona su construcción del ser diaguita. Asimismo, sirvieron para acceder a reuniones, charlas o conversatorios donde se reflexionaba acerca del resguardo y la puesta en valor de las tradiciones artesanales y de la cosmovisión diaguita. Al igual que en otras investigaciones, en esta se ha constatado que estas redes dan la oportunidad de

> "observar cómo las personas –con las que habíamos establecido *rapport* previamente– se comunican, transmiten información y colaboran en línea con otras personas, algunas de las cuales también comparten algún tipo de relación *off-line* entre ellas, y buena parte de sus contactos" (Celigueta y Martínez, 2020: 244).

Durante esta investigación, siempre que fue posible se combinó el contacto via online con la presencialidad, teniendo en cuenta que los participantes utilizan internet como una herramienta para conocer a otros "hermanos" diaguitas, fortalecer sus vínculos, coordinar actividades sociales, culturales y de defensa de su patrimonio y, en definitiva, para potenciar su identidad. El hecho de que una etnografía virtual sea una etnografía deslocalizada, la cual se desarrolla "focalizada sobre lugares de intercambio simbólico o campos de acción, no acotada a espacios físicos" (Gil García, 2020: 257) y que está mediatizada por la tecnología, nos obliga a reflexionar acerca de qué es y qué significa, en ese contexto, el campo y el terreno etnográfico. Desde la denominada etnografía para Internet (Hine, 2015) a la etnografía virtual (Hine, 2000), pasando por las reflexiones sobre la etnografía digital realizadas por Pink (2016), Horst (2016), Postill (2016), Hjorth (2016), Lewis (2016) y Jo Tacchi (2016), las Web 2.0 no han parado de reformularse y de crecer.

Llegado a este punto, considero necesario establecer una diferenciación entre una etnografía que estudia cómo ciertas personas, o una comunidad, emplean los programas de sofware y las aplicaciones web, y el presente estudio, que por determinados motivos utiliza estas herramientas para comunicarse, relacionarse, empatizar y recolectar datos antropológicos de diferentes personas, que son fundamentales para el desarrollo de la investigación.

En este sentido, es importante indicar que durante la pandemia de COVID-19, fui invitado a participar en un curso online del dialecto sisiyi-kakán, dirigido por la *maychikúa*, Karen Aravena. De igual manera, el *unok* (guía/jefe guerrero kakano) Osvaldo Rojas me permitió asistir a los seminarios online que impartió, en los que además de reflexionar acerca del *Chuck Caohiri*, es decir, sobre la relación con los conocimientos ancestrales a través del fuego, habló sobre el "camino del guerrero diaguita/kakano". Al igual que yo, numerosos diaguitas de diferentes partes de Chile pudieron asistir a estas actividades gracias a las plataformas virtuales, en este caso a través de Zoom Meetings. También hay que indicar que, por medio de aplicaciones como Facebook o WhatsApp los diaguitas me compartieron, aparte de sus conocimientos y reflexiones, fotos y videos de gran valor etnográfico[9].

[9] Durante la investigación se llevaron a cabo entrevistas abiertas y semi estructuradas, en las cuales se permitió que la conversación fluyera a través de diferentes temas, aunque siempre partiendo de unas preguntas claves previamente seleccionadas por el antropólogo. Gracias a estas entrevistas se tuvo la "oportunidad de ahondar en información manteniendo la uniformidad, con el propósito de realizar una correcta interpretación de los datos" (Hernández Muñoz, 2022: 36). Obviamente, las entrevistas abiertas y semi estructuradas son más flexibles que las estructuradas, ya que a pesar de iniciarse, gracias al trabajo de investigación previo, con preguntas ya definidas, la conversación es la que va marcando la dirección de la entrevista. Por lo tanto, el antropólogo puede adaptarse a los temas que le interesan al interlocutor y así motivarle, "aclarar términos,

El antropólogo George Marcus escribió en 1995 un artículo titúlado "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal" en el cual hace una

> "propuesta sumamente innovadora para rediseñar el trabajo de campo antropológico y para describir etnográficamente los procesos socioculturales y el sistema político económico que se desarrollan más allá de los límites locales, regionales y nacionales" (Hirai, 2012: 77).

Al contrario que en el trabajo de campo clásico, Marcus (1995, 2001, 2011) propuso que el antropólogo, en vez de pasar un largo tiempo en una comunidad, viaje de un lugar a otro según la necesidad de su investigación. Esta metodología "define para sí un objeto de estudio que no puede ser abordado etnográficamente si permanece centrado en una sola localidad intensamente investigada" (Marcus, 2001: 111). En este sentido, es importante señalar que los diaguitas que han participado en esta investigación, viven en diferentes regiones del centro y norte de Chile, es decir, en un territorio muy amplio y disperso. Por este motivo se viajó a todas estas regiones. Marcus propuso una etnografía multilocal que trasciende la necesidad, tradicionalmente aceptada, de situar el trabajo de campo en un territorio delimitado, permitiendo así "al etnógrafo seguir a la gente, a los artefactos, a las metáforas, historias o conflictos allí donde se produzcan, sin quedar atado a la necesidad de mantener su unidad de análisis en una determinada zona geográfica o en un determinado contexto" (Ardèvol, 2003: 3).

La metodología planteada por este antropólogo "implica rediseñar el trabajo de campo, no a partir de la residencia intensificada en una sola localidad, sino del 'viaje' para poder explorar y describir el mundo del sujeto" (Hirai, 2012: 83). En este sentido, se puede considerar a la presente investigación como una etnografía multisituada o multilocal. Aunque Marcus postuló la etnografía multisituada como respuesta a la teoría del "sistema mundo" planteado por Wallerstein (1979), en los últimos años se han realizado

identificar ambigüedades y reducir formalismos" (Díaz Bravo *et al.* 2013: 163).

diferentes estudios, sobre variados temas que utilizan su metodología (p. ej. Celigueta y Martínez, 2020; Gil García, 2020; Roca Girona, 2017; Fernández de Mata, 2017).

En la actualidad, en Chile no existe una localidad donde la gran mayoría de sus habitantes estén reconocidos como diaguitas y, mucho menos que sigan unas mismas tradiciones culturales. No obstante, si se pueden encontrar personas que conforman una comunidad familiar Diaguita. En esta tesis, tal y como expuso Marcus, seguí a la gente (Marcus, 1995, 2001), y no solo lo hice físicamente, viajando por el territorio chileno para conocer personas que se autorreconocen como diaguitas, convivir con comunidades y participar en ceremonias, sino que también lo hice virtualmente.

Gracias a las herramientas online, estuve en permanente contacto con muchos interlocutores que estaban a cientos de kilómetros. Al igual que se describe en otras etnografías que utilizan en sus investigaciones las redes Web 2.0 (Hallett y Barber, 2014; Caliandro, 2017; Celigueta y Martínez, 2020), consideré las cuentas personales que los diaguitas tienen en las redes sociales, sobre todo a WhatsApp y Facebook, como un espacio a través del cual, sin estar físicamente con ellos, era posible conocer tanto sus reflexiones e inquietudes, como sus publicaciones relacionadas con la información de noticias y la difusión de actividades vinculadas con la cultura diaguita. Con la mayoría de estos diaguitas había establecido previamente rapport pero con otros no, y gracias a conocerles por estas redes sociales, decidí contactarles.

Como constaté en esta investigación una de las grandes potencialidades que poseen los espacios virtuales reside justamente en "la posibilidad de seguir conectados con nuestros interlocutores desde la distancia a la vez que interactuamos, literalmente, en sus redes sociales" (Celigueta y Martínez, 2020: 245). En la actualidad, los antropólogos estamos siendo testigos de cómo WhatsApp, Facebook y otras redes sociales

> "están cambiando las formas de sociabilidad, las prácticas y los discursos indígenas, transformando sus estrategias de comunicación, y proponiendo formas de acceso inclusivo de los indígenas a los medios digitales a partir de experiencias multimodales (p. ej. blogs, foros, chats, *podcasts*, proyectos audiovisuales colaborativos, publicaciones colaborativas *open access*)" (Gil Gacía, 2020: 259).

La presente investigación se convirtió, como expone Marcus, en una etnografía móvil que tomó "trayectorias inesperadas al seguir formaciones culturales a través y dentro de múltiples sitios de actividad" (Marcus, 2001: 111). Parece contradictorio que una etnografía realizada, en ciertos momentos, desde un lugar fijo pudiera ser móvil, pero gracias a las conexiones vía online esto fue posible.

> "El acto clave es el compromiso de desarrollar etnografía desde una perspectiva implantada que con frecuencia implica un trabajo de campo que comienza en casa. El campo ya no está objetivamente ahí afuera, pero uno establece redes a través de las que se conecta, en el concepto de campo, a partir de relaciones de investigación etnográfica a lo largo del camino de la pesquisa. Las conexiones son tan importantes como el hecho de que el trabajador de campo pueda estar en Polonia, Nigeria o India, por ejemplo, en el inicio, en el medio o al final de la investigación" (Marcus, 2011: 192).

En este sentido, además de viajar a través de las redes online, esta investigación -tal como propone la etnografía multilocal-, fue móvil físicamente ya que viajé a diferentes lugares, siguiendo a las personas, los objetos, las conexiones y las creencias.

1.2. Redescubriendo a los diaguitas

Como se expuso anteriormente, no son muchas las investigaciones publicadas que afronten el actual proceso de etnogénesis del pueblo originario chileno diaguita. Además, apenas hay estudios en los que se expongan, analicen y se interrelacionen las ceremonias diaguitas, la cosmovisión, la ancestralidad, las conexiones oníricas y el estatus social y sagrado de diferentes personas dentro de este pueblo originario. Por otra parte, dado que durante la presente investigación las interlocutoras mostraron la importancia que para ellas tienen las culturas arqueológicas previas a la diaguita, realicé una revisión, tanto a nivel arqueológico como histórico, de las publicaciones más relevantes que abordan estos temas. Los habitantes de los pueblos que ocuparon en el pasado el territorio donde se asentó la

cultura diaguita, son considerados por los actuales diaguitas como sus ancestros y, por lo tanto, parte de su identidad diaguita-kakana.

Desde la arqueología destacan los trabajos pioneros de Latcham (1926, 1928, 1937), Cornely (1948, 1956), Iribarren (1956) y Montané (1969). Latcham (1928) fue quien en un primer momento utilizó la denominación de diaguitas chilenos para nombrar a los habitantesde los valles ubicados entre Copiapó (III Región, Atacama) y Choapa (IV Región, Coquimbo). Esto lo hizo después de que comparara los restos culturales de los pueblos prehispánicos de estas regiones, con los de los diaguitas argentinos de las provincias de Salta, Catamarca, La Rioja, Tucumán, Santiago del Estero y parte de la provincia de San Juan. De igual manera, para justificar el uso del etnónimo diaguita, Latcham se apoyó en sus investigaciones relacionadas con la lengua de los diaguitas argentinos, el kakán.

Para el estudio de los antecedentes arqueológicos también fueron de gran ayuda las investigaciones, más recientes, de Gabriel Cantarutti (2000, 2010), Paola González (2013, 2017), González y Cantarutti (2015) y Cabello Baettig (2017). Los arqueólogos Gabriel Cantarutti y Paola González son los encargados del Proyecto arqueológico de El Olivar. Éste es el asentamiento más extenso, hasta ahora conocido, de la cultura diaguita y, el más grandeque se ha hallado de todas las culturas agroalfareras del norte semiárido chileno. Los videos de diferentes conferencias de González -que pueden visualizarse en Youtube-[10], en los que expone e interpreta los avances en los análisis de los restos encontrados en el Olivar, también ayudaron en la elaboración de este apartado.

Para el repaso de la historiografía y de la etnohistoria diaguita, me apoyé en los trabajos de Pizarro, Campos, Montero y Campusano (2006), Campos Sarmiento (2008), Cortés Larravide (2014) y Cortés (1998, 2017). Para entender el periodo inmediatamente posterior a la llegada del imperio hispánico al territorio donde habitaban los diaguitas, en este capítulo también recurrí a documentos y crónicas como las de Santillán (1558), Bibar (1558), Lovera (1595), Azócar (1562), Sarmiento de Gamboa (1572), Góngora y Marmolejo (1575) y Herrera y Tordesillas (1615). En una de las obras de Cortés (2020), este historiador chileno expone un dato relevante para esta tesis. Cortés afirma que una de las fuentes de más valor para confirmar la presencia de los diaguitas a la llegada de los españoles es la *Relación de Visitas y Tasas del Señor Fernando de Santillán*, ya que en este censo, publicado en 1558, se indica que en una

[10] Ver por ejemplo: https://www.youtube.com/watch?v=_ZriOi4DqG8; https://www.youtube.com/watch?v=N2yxjMu63kk; https://www.youtube.com/watch?v=_MCsqnoo--A; https://www.youtube.com/watch?v=LBkO6S6LBzk.

encomienda situada cerca de la ciudad de La Serena (IV Región. Coquimbo) vivían pueblos denominados como diaguitas.

En esta tesis, con el fin de proporcionar una comprensión más profunda de los fenómenos culturales estudiados, relacionados con la ancestralidad, las conexiones oníricas, las intuiciones, la construcción del ser diaguita y el estatus social y sagrado de diferentes personas dentro de este pueblo originario, y además, para explicar los datos empíricos recopilados en el trabajo de campo, utilicé diferentes conceptos, perspectivas y enfoques. En este sentido, para la realización de este trabajo me serví de distintos marcos teóricos relacionados con la etnogénesis, la identidad, la etnicidad, la ancestralidad y el análisis de los sueños y las intuiciones. A lo largo de esta tesis no solo se realizan descripciones de diversos fenómenos, sino que también se explora su relación con los procesos que afectan a distintos grupos étnicos. Por ejemplo, en Chile la etnogénesis diaguita, al contrario que la aymara, está llegando a un momento de máxima intensidad casi veinte años después de que el pueblo diaguita fuera reconocido como étnia originaria. Por otro lado, los mapuches, al igual que los diaguitas, están construyendo una nueva identidad cuya estructura es distinta a la etnia originaria. Por su parte, el proceso que se está dando en las comunidades manta (Ecuador) es similar al que se desarrolla en Lambayeque (Perú) con las comunidades muchik, "ya que a los dos pueblos se les daba prácticamente por desaparecidos y apenas se les reconocían rasgos indígenas" (Expósito Martín, 2020: 133). Por lo tanto, me aventuro a proponer que tanto el proceso de construcción identitaria de los manta, como el de los muchik, son similares al de los diaguitas chilenos.

Como se analizará más adelante, la etnogénesis diaguita está caracterizada, por un lado, por la aparición de una identidad étnicamente distinta a las que estaban reconocidas en Chile, y por otro, por la reetnificación, es decir, por el proceso a través del cual los diaguitas están, tanto creando prácticas culturales, como asignando nuevos valores y significados a sus antiguas tradiciones. A este respecto, en esta tesis concluí, como veremos al final de la misma, que el proceso de etnogénesis diaguita es muy variable y volátil, por lo que el sistema de creencias y el rol de ciertas personas son modificados rápidamente. Hasta hace apenas 30 años la identidad diaguita permanecía sumergida y negada por las élites chilenas. A finales del siglo XX comenzó a emerger, y en los últimos años, tal y como planteo en esta investigación, despertó. La etnogénesis diaguita, de la misma forma que se evidencia en otros pueblos latinoamericanos, es consecuencia de una emergencia étnica que surge tras un proceso de reivindicación identitaria. Para el estudio y la aplicación, tanto del concepto de etnogénesis

como de emergencia étnica, me apoyé, entre otros, en algunos trabajos de Boccara (1999, 2010), Bengoa (2000), Bartolomé (2003, 2006, 2008) y Bonté e Izard (2008). En este sentido, para el estudio del concepto de etnogénesis resultaron muy interesantes y apropiadas las argumentaciones que Bengoa (2000) realizó en torno a cómo -hasta hace unos pocos años- diferentes grupos indígenas, en toda Latinoamérica, aceptaron las identidades nacionales que se les habían impuesto y cómo, mientras tanto guardaron en secreto, sus antiguas herencias culturales. Este autor utiliza el término "reindigenizado", al hablar de algunas culturas que emergen, como es el caso del pueblo diaguita, y comienzan un proceso de etnogénesis. También resultó de interés el uso del término "emergencia étnica", referido a pueblos que exigen que se escuchen sus voces indígenas contrarias "al estado que nació y, que se sustenta en la idea de un solo pueblo, unasola nación y un solo estado" (Bengoa, 2000: 324).

Por otra parte, de los trabajos de Bartolomé (2003, 2006, 2008) me interesó sobre todo su planteamiento acerca de que no hay identidades inmutables sino procesos sociales de identificación y, su forma de entender la etnogénesis como la recuperación de un pasado propio, o que se considera como tal, que tiene como objetivo el reconstruir un sentimiento de comunidad que permita a los miembros de un pueblo tener un presente y un futuro más digno. De igual manera, fue de gran utilidad su manera de entender la etnogénesis como el resurgimiento de grupos étnicos, o pueblos originarios, que se consideraban extinguidos o totalmente aculturados, los cuales al llegar cierto momento emergen en el contexto social nacional demandando su reconocimiento y exigiendo diferentes derechos (Bartolomé, 2008). Rescato también su planteamiento (2006) acerca de cómo las identidades étnicas se van construyendo a lo largo de un proceso social de identificación, en el cual es fundamental el momento histórico específico en el que se encuentren.

Para entender el concepto de etnogénesis también ayudó la definición dada por Bonté e Izard. Estos autores indican que este término se refiere a los "procesos de reavivamiento o al surgimiento de una conciencia colectiva de grupos a menudo minoritarios" (Bonté e Izard, 2008: 789). De igual manera resultó apropiada para esta investigación su propuesta relacionada con el hecho de que uno de los elementos claves para entender la etnogénesis, esla necesidad que tienen estos grupos o pueblos, de oponerse a las élites nacionales a la hora de reclamar los derechos que consideran les fueron arrebatados en el pasado (Bonté e Izard, 2008). Por su parte, tomé el estudio de Boccara (1999) relacionado con la etnogénesis mapuche, para analizar las similitudes con la diaguita. En este sentido, tanto los mapuche como los diaguitas están construyendo una nueva identidad cuya estructura es distinta a la

etnia originaria. Igualmente, destaco sus reflexiones sobre cómo los procesos de etnogénesis suponen, en muchos casos, un cambio radical en la vida del pueblo que los vive. Esto puede implicar crear una nueva relación con el territorio, un cambio en la economía y en la políticao una reestructuración de la sociedad (Boccara, 2010).

Para adentrarnos, específicamente, en el estudio de la etnogénesis diaguita fue importante la consulta realizada a la publicación *Diagnóstico Sociocultural de la Etnia Diaguita de la III Región de Atacama*, de Molina *et al*. (2005). En este trabajo se hace un repaso etnohistórico del pueblo diaguita y se constata su existencia. Los resultados de esta investigación fueron fundamentales para que el estado chileno reconociera legalmente a los diaguitas. Hay que señalar que casi todos los estudios que se han publicado hasta la fecha se han centrado en las comunidades de la III Región de Chile (Atacama), no existiendo muchas investigaciones que aborden la etnogénesis en las Regiones de Coquimbo, Valparaíso y Metropolitana (fig. 2). Concretamente, los trabajos se centraron principalmente en el Huasco Alto. En este sentido, destacan el informe sobre identidad y relaciones interétnicas que realizó Luis Campos (2005) y la investigación de Raúl Molina (2013), en la que analiza la emergencia étnica de los diaguitas y sus dialécticas y conflictos con el Estado chileno y con empresas mineras. Años después, ambos autores analizaron las implicancias de que este lugar se haya considerado un "confín geográfico" y un "refugio indígena", y cómo favoreció al proceso de etnogénesis entre los huascoaltinos (Molina y Campos 2017).

Con respecto a los estudios realizados en la IV Región, destacan los de Ruiz (2011) y Téllez (2011). Los dos últimos analizan la etnicidad asociada al pueblo originario diaguita, al igual que las investigaciones de Lorca (2007) y de Molina (2014). Al respecto, hay que destacar los trabajos que realizó sobre el tema, durante más de veinte años, este último investigador (1997, 2005, 2007, 2013, 2014, 2017, 2019). También hay que señalar que el antropólogo Luis Campos investigó junto a Molina, diferentes temas relacionados con los diaguitas (2005, 2017). Por otra parte, Anahy Gajardo ha publicado algunas investigaciones (2015, 2016) donde analiza la relación existente entre la emergencia étnica de los diaguitas y los proyectos mineros que se desarrollan en sus territorios ancestrales.

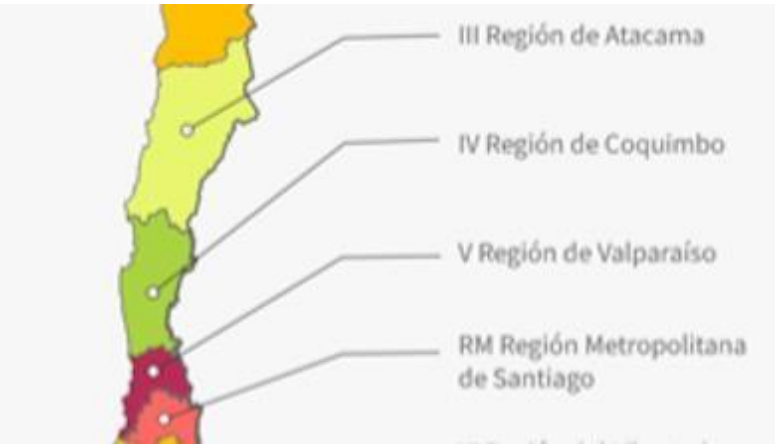

Figura 2. Regiones en las que se asientan el mayor número de diaguitas. Fuente Kindpng.

Hay que destacar algunas investigaciones encargadas por el Estado chileno sobre los pueblos originarios, donde hay algunos apartados dedicados a los diaguitas que resultaron pertinentespara esta tesis. Una de ellas es el *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas* (2008) y, la otra es *Diálogo de las culturas. Sistematización del Proceso de Consulta Previa a los Pueblos Indígenas para la Creación del Ministerio de lasCulturas, las Artes y el Patrimonio* (2015). Además, las propias comunidades diaguitas han realizado hasta la fecha dos trabajos. El primero de ellos es de autoría de la Comunidad Indígena Diaguita Taucán (2014) y el otro -que hasta hoy en día no ha sido difundido ni publicado-, fue realizado por la Comunidad *Will Amac Kakán.*

Recientemente se han publicado tres trabajos que analizan la identidad y la etnogénesis diaguita. El primero es un artículo coescrito por la diaguita Halszka Paleczek Alcayaga junto a David Bravo Uribe (2021), que resulta interesante por su postura crítica, tanto con las instituciones como con la arqueología chilena. Plantea que en numerosas ocasiones a los diaguitas se les ha negado el derecho a gestionar el asentamiento de El Olivar. Además, son interesantes los testimonios de diferentes mujeres diaguitas, ya que algunas de ellas también aparecen en esta tesis hablando sobre la misma problemática.

La siguiente investigación es la tesis, para optar al grado de Doctor en Psicología, de Pablo Alcota Poblete (2019) y el último trabajo es un libro del antropólogo chileno Galo Luna (2021), que corresponde a la segunda edición de una versión publicada en el año 2015 que

busca generar un aporte a la discusión académica generada tras el reconocimiento del Estado chileno, de la identidad diaguita. En este libro, Luna argumenta que actualmente existe un vacío en cuanto al estudio relacionado con la cultura, la identidad y la sociedad diaguita. En este sentido, el texto repasa las diferentes publicaciones que se han hecho, hasta la fecha, sobre los diaguitas y reflexiona acerca de los conceptos de etnogénesis, etnicidad e identidad. De igual manera, fue un aporte para mi estudio la segunda parte del libro, donde se transcriben y analizan diferentes testimonios de diagauitas relacionados con la génesis de su conciencia indígena, con el proceso de reconocimiento y su significación y con la construcción del ser diaguita. El libro finaliza a modo de conclusión con dos hipótesis: la primera se relaciona con la existencia de una herencia cultural diaguita que ha permanecido oculta durante muchos años, que sirve para justificar que las actuales prácticas culturales vinculadas con la identidad diaguita, sean reconocidas. La segunda hipótesis que propone es que hay coincidencias entre los procesos individuales que se están desarrollando simultáneamente, en diferentes lugares de Chile. En esta tesis he podido corroborar las dos hipótesis planteadas por Luna.

En este trabajo he constatado que, tanto en el proceso de etnogénesis -y por lo tanto en la construcción personal del ser diaguita- como en el despertar de este pueblo originario, es fundamental la relación que las personas, que se autorreconocen como diaguitas, tienen con sus ancestros. De hecho, su autoidentificación se enraíza en su estrecho vínculo con los antepasados. Por esta razón, los Capítulos IV y V se dedican, respectivamente, a la ancestralidad y a las energías sagradas y la cosmovisión diaguita. Para contextualizar la importancia que los ancestros tuvieron, y que siguen teniendo, en la zona andina, las investigaciones de Axel E. Nielsen (2006, 2007 y 2010) fueron de gran utilidad. Este investigador expone la importancia que tenían los ancestros, para los pueblos que habitaban la zona andina a la llegada de los españoles. Los antepasados eran sus guardianes y benefactores, por lo que se les homenajeaba y se les visitaba en busca de consejo y prosperidad. Nielsen constata el rol fundamental de los ancestros en la constitución y en el mantenimiento de las identidades colectivas. Comparando las propuestas de Nielsen con las que planteo aquí, constató que para los diaguitas chilenos, al igual que para las culturas andinas, los ancestros no son solo seres míticos, sino que son parte de la vida cotidiana de las personas. A través del culto a los antepasados se invoca el pasado, recurriendo a una memoria colectiva ancestral necesaria en la construcción de la identidad.

En este sentido, Bovisio (2012) plantea que los ancestros son fuente de identidad y aseguran la continuidad de la comunidad y, por lo tanto, el objetivo de rendirles culto es

mantener y asegurar esa función. Tanto las reflexiones de este autor como las de Gil García (2002), ayudaron a vincular la concepción andina del paso de la vida a la muerte, con la diaguita. Bovisio expone que en la cosmovisión andina la muerte se percibe como un cambio de estado, en el cual los ancestros mantienen una incidencia fundamental en sus comunidades. Por otra parte, Gil García plantea que la muerte otorga al fallecido una dignidad y potencia superior. De igual manera, entre los diaguitas los ancestros tienen una fuerte influencia sobre sus deudos y son respetados, ya que confían en que su potencia y energía les proteja y guíe en la construcción de su ser diaguita.

Dada la proximidad, tanto geográfica, cultural, como en temáticas relacionadas con la ancestralidad, consulté diferentes estudios sobre la Cultura Mapuche. En este sentido, ya comenté anteriormente los trabajos de Boccara (1999, 2010). Además de éstos, me apoyé en la investigación de Moulian y Rojas (2019), quienes exponen que entre los mapuches existe la creencia de una continuidad de las relaciones entre los vivos y los muertos. Según plantean, las representaciones de la ancestralidad mapuche son cercanas a las observadas en el patrón andino. En este sentido, constaté que las creencias diaguitas relacionadas con la muerte y con la vinculación con los ancestros son semejantes tanto a las andinas como a las mapuches.

El Capítulo V se dedicará, por una parte, a la cosmovisión que tienen algunas comunidades diaguitas y por otra, al *Caohiri*, que como señaló Karen Aravena, es la "energía del todo, una fuerza espiritual muy antigua que trae consigo la sabiduría de los ancestros sagrados". Según creen estas comunidades, el *Caohiri* es un "portal" gracias al cual pueden acceder a la información de todos los saberes del pueblo diaguita. Además, a través del *Caohiri* se pueden vincular con sus ancestros. Al establecer esa relación pueden ver y experimentar lo que estos ya vieron y experimentaron en el pasado, y también lo que verán y experimentarán sus descendientes en el futuro. Tanto el *Caohiri* como la cosmovisión diaguita se visualizan en forma de espiral que conecta el pasado, el presente y el futuro.

Las diaguitas en numerosas ocasiones mencionaron la importancia que tenían los sueños en la reafirmación identitaria y en su construcción del ser indígena. Es por esto que el Capítulo VI está dedicado a las conexiones oníricas. Para abordar este tema, fue de gran ayuda la investigación de Perrin (1990) donde expone que en la mayoría de las sociedades, los sueños cuando significan un encuentro con entidades que se consideran procedentes del otro mundo, se dividen por un lado, en conexiones oníricas con los difuntos y por otro, con seres del mundo sobrenatural. En este sentido, constaté que las diaguitas sueñan más frecuentemente con los ancestros o con temas que ellas relacionan con éstos, que con seres sobrenaturales. Por otra

parte, al igual que Marco Tobón (2015), considero que compartir los sueños, registrarlos y analizarlos, son instrumentos importantes en el trabajo de campo etnográfico. A este respecto, un estudio que me ayudó notablemente fue el de Amalia Noemí Vargas (2013), en el que analiza cómo las visiones asociadas con los sueños, la muerte y el alma, que tienen algunos habitantes de una comunidad de la provincia de San Salvador Jujuy (Argentina), se relacionan estrechamente con la cosmovisión andina. Vargas expone que lossueños son uno de los medios por el cual los ancestros se comunican con sus familiares. Este es un hecho que se da de manera habitual entre los diaguitas, sobre todo entre las mujeres. Ratificando las propuestas de Vargas (2013), en esta investigación he constatado por un lado, que a través de las conexiones oníricas les llegan conocimientos que son transmitidos por losancestros y por otro, que a las diaguitas los sueños con seres queridos que han fallecido les produce una sensación de bienestar. La investigación de Vargas también ayudó a analizar cómo algunas diaguitas, a través de las experiencias oníricas, reciben información de sus antepasados referida al uso de la medicina ancestral.

Por su parte, Anne-Gaël Bilhaut (2011) en su investigación entre los záparas de la Alta Amazonía expone que el mundo onírico permite una comunicación directa con los seres del pasado, los cuales transmiten respuestas a aquellas personas que han desarrollado competencias y cualidades para mantener este tipo de relaciones. Al respecto hay que indicar que, en el caso de las diaguitas, las conexiones oníricas con los ancestros les pueden llegar a cualquiera de ellas, sin que previamente hayan tenido que prepararse de manera especial. Los ancestros no solo viven en el pasado sino que conviven con ellas, y dentro de ellas, en el presente. Al igual que para los zaparas (Bilhaut, 2011), para las diaguitas los sueños con los ancestros son muy importantes en el traspaso de las tradiciones ancestrales.

Igualmente, consulté el trabajo que Arianna Cecconi (2013) realizó en Perú con los comuneros de Chihua y Contay. Son destacables sus reflexiones acerca de cómo, por un lado, los sueños pueden ser descritos como una experiencia a través de la cual el *ánima* o entidad anímica, sale del cuerpo del soñante, y por otro, cómo en ciertas ocasiones son las almas o las esencias de los ancestros las que les visitan. Por otra parte, cabe mencionar que al igual que los diaguitas, los comuneros de Chihua y Contay comparten sus sueños con sus familiares y con la comunidad, con el fin de encontrarles un significado, dar un aviso o reconstruir la historia del pueblo. En este sentido, hay que señalar que las conexiones oníricas simbolizan mensajes que orientan a las diaguitas en su vida cotidiana. Como bien indica Cecconi, los sueños son importantes herramientas en la relación con los ancestros.

También destaco el trabajo de Galo Luna (2015), en el que sus informantes diaguitas le mencionaron tener sueños premonitorios. En su investigación, Luna señala que los diaguitas consideran las premoniciones oníricas como atributos propios de los pueblos originarios y que, por lo tanto, son un aspecto que les diferencia del resto de personas chilenas que no se autorreconocen como indígenas.

Durante este trabajo, al igual que sucedió con los sueños, algunas diaguitas expusieron que tenían intuiciones que, de alguna manera, vinculaban con su proceso de construcción del ser indígena y con sus ancestros. Por esta razón, para su análisis, en el Capítulo VII, se recurrió a estudios relacionados con la percepción extrasensorial (Rhine, 1934), con la psicología (Jung, 1985) y con la filosofía (Jasper, 1967; Locke, 1986; Bergson 2007; Bazarian, 1987). En este sentido, revisé desde el conocimiento intuitivo que propuso Locke (1986), a la diferenciación entre inteligencia e intuición de Bergson (2007) o la actitud intuitiva postulada por Jasper (1967). Asimismo, me interesó la clasificación planteada por el filósofo brasileño Jacob Bazarian (1987), donde distingue entre dos tipos de intuiciones, una denominada "de evidencia" y otra "heurística".

En el presente trabajo apliqué esta clasificación para diferenciar las intuiciones. También fueron un aporte para el análisis de las intuiciones los trabajos más actuales de Holzapfel (2017) y Torres y García (2019). De Cristóbal Holzapfel (2017) me interesaron, sobre todo, algunas reflexiones en las que expone que gracias al conocimiento intuitivo, ciertas personas son capaces de captar la esencia de algo y de entender fenómenos complejos en un solo instante. Además, me ayudó a reflexionar acerca del hecho de que se perciba la intuición como un don vinculado con la clarividencia. De igual manera fue de interés para este estudio, el planteamiento de Holzapfel sobre la dificultad que tienen las personas para explicar, al resto de la gente, que han percibido una intuición. Por otra parte, el trabajo de Macarena Torres y Cristóbal García (2019), es de interés por las definiciones que aportan al concepto de intuición. Para Torres y García, las intuiciones son actos o fenómenos que no requieren de mediación alguna para ser entendidos y que son captados en un instante, o en una sola mirada.

Es interesante señalar que de las ocho mujeres diaguitas que aseguraron tener intuiciones relacionadas con su identidad diaguita, seis son *meykas*. Por otra parte ningún hombre indicó tenerlas. Como se analizará más adelante, esta capacidad está vinculada con una herencia traspasada por las antepasadas *meykas* a sus descendientes.

CAPÍTULO II

ELEMENTOS ARQUEOLÓGICOS E HISTÓRICOS EN EL PROCESO DE ETNOGENESIS DIAGUITA

En este capítulo se van a analizar los antecedentes de los actuales diaguitas, tanto arqueológicos como históricos. Durante esta investigación los participantes, en sus testimonios, hicieron referencia a las culturas arqueológicas previas a la diaguita. Los antiguos habitantes del territorio donde posteriormente se asentaron los diaguitas, son actualmente considerados como antepasados por las personas que participaron en este trabajo. De hecho, algunas de ellas me indicaron que ciertas prácticas que realizaron estos pueblos en la antigüedad, ahora son consideradas como parte de su identidad. Ejemplo de ello son la realización de petroglifos o la trashumancia.

También me hablaron de las tradiciones culturales y la forma de vida que han heredado de los antiguos diaguitas. En este sentido el estudio del asentamiento diaguita de El Olivar es fundamental. Para mis interlocutores los estudios arqueológicos son muy importantes ya que gracias a ellos pueden conocer como eran y como vivían sus antepasados. Por ejemplo, pueden saber como se alimentaban, como se vestían, cual era su base económica o como se enterraban. La cerámica diaguita encontrada en este asentamiento, y en otros sitios, es reconocida y valorada a nivel estilístico en toda Latinoamérica, y para los descendientes de este pueblo originario es un marcador identitario muy fuerte. En este sentido, el análisis de la morfología y la tipología de la cerámica se convierte en un hecho de notable relevancia. Actualmente los artesanos diaguitas continúan realizando las piezas que fabricaron sus antepasados, manteniendo y difundiendo su arte.

Los participantes de este trabajo también me indicaron lo que significó para el pueblo diaguita el dominio de los incas en primer lugar y de los españoles posteriormente. Para ellos, el haber resistido a estos imperios es un símbolo de su fortaleza y de su identidad.

Posteriormente, tras la independencia y el establecimiento de la República, tuvieron que resistir el intento de homogenización cultural que desde el poder se propuso. Durante este periodo las mujeres diaguitas fueron fundamentales para resguardar las antiguas tradiciones en el ámbito del hogar y en la cotidianidad de sus vidas.

Para exponer, tanto desde un punto de vista arqueológico como histórico, las etapas

previas al proceso de etnogénesis del pueblo diaguita, realizaré un repaso de las culturas Molle, Ánimas y Diaguita. Posteriormente mostraré el impacto que tuvo la llegada, tanto del imperio inca como hispano. Para finalizar este capítulo se expondrá y analizará lo que significó la instauración del periodo republicano para los descendientes de este pueblo originario.

Considero que, tanto los antecedentes arqueológicos como históricos, son fundamentales para entender la etnogénesis diaguita y el proceso de construcción identitaria de las personas que se autorreconocen como parte de este pueblo originario chileno. Los diaguitas buscan en elementos del pasado referencias que les ayuden a construir su identidad. Esa búsqueda les lleva a recorrer los lugares donde vivían sus antepasados, a visitar las zonas donde hay petroglifos y a utilizar los grafismos que aparecen en las cerámicas que realizaban sus ancestros.

2.1. Elementos arqueológicos en el proceso de etnogenesis diaguita

En las actuales regiones de Atacama (III Región) y de Coquimbo (IV Región), hacia el año 300 a.C. empezaron a desarrollarse significativos cambios culturales que conformarían los orígenes lejanos de la cultura diaguita.

2.1.1. Cultura El Molle

A comienzos del siglo III, "las comunidades locales dejan de depender exclusivamente de la caza y la recolección gracias a la incorporación de la agricultura, el pastoreo de camélidos y la alfarería" (Cabello Baettig, 2017: 19). A la cultura desarrollada por las comunidades que habitaban este territorio que posteriormente fue poblado por los diaguitas, se las denominó Complejo Cultural El Molle. Este complejo cultural coincide con el periodo alfarero temprano, durante el cual

> "continúan ingresando al área Meridional Andina (Norte Chico y Chile Centro Sur), por los pasos y puna de Los Andes poblaciones enlazadas culturalmente con el área Centro Sur Andina (sur del Perú, el altiplano de Bolivia, el Noroeste argentino y el

> Norte Grande chileno), grupos que poseían una rica tecnología alfarera y un dominio más efectivo y tecnificado de la explotación agrícola y ganadera (Cabello, González y Garrido, 2010: 36).

El periodo alfarero temprano corresponde a "una extensa etapa de la prehistoria de Chile central (300 a.C. a 900 d.C), durante la cual se registran las primeras evidencias de utilización de cerámica en esta región" (Pavlovic, 2000: 17). A lo largo de dicho periodo surgen en este territorio los primeros asentamientos estables. La economía se basaba en la horticultura y en el pastoreo de camélidos, "características que conforman las primeras tradiciones alfareras del Norte chico" (Cabello, González y Garrido, 2010: 36). Francisco Cornely fue quien, tras excavar unas tumbas en la localidad de El Molle en el valle de Elqui (IV Región, Coquimbo), dio la denominación a esta cultura. En un primer momento, este Complejo

> "fue caracterizado básicamente por cuatro elementos: la cerámica, el uso del metal, una tipología de sepulturas claramente identificadas por ruedos de piedra en la superficie y el uso de pipas de piedra en forma de 'T' invertida, forma que hasta la fecha era apenas conocida en la literatura arqueológica chilena" (Ampuero, 1986: 21).

Los artefactos realizados con piedras silificicadas fueron los elementos más caracteristicos de esta cultura. Tras pulir estas piedras, las "utilizaron para confeccionar los tembetá -adornos labiales-; pipas en forma de 'T' invertida y otros instrumentos tallados" (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, 2008: 238). Otro elemento característico de esta cultura fue "una metalurgia de sencillas aplicaciones técnicas en cobre nativo martillado y laminado en forma de brazaletes, anillos y adornos" (Ampuero,1986: 21). En la cuenca del Elqui (IV Región, Coquimbo), la Cultura El Molle se caracterizó por sus "cementerios marcados con piedras blancas de río" (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, 2008: 243)[11]. Con respecto a la alfarería, las primeras cerámicas que se manufacturaron fueron

[11] Siguiendo las terminologías de la arqueóloga Paola González se van a utilizar las denominaciones Cultura Molle y Cultura Las Ánimas.

> "jarros, botellas y vasos de un solo color (negra, roja o gris). Se hallan pulidas en el exterior y generalmente decoradas con motivos geométricos incisos, aunque en sepulturas en el río Hurtado, en la cuenca alta del valle del Limarí [IV Región, Coquimbo], se han encontrado ejemplares modelados y/o pintados con más de un color" (Cabello Baettig, 2017: 19).

Las cerámicas monocromáticas se hallaron por primera vez en cementerios situados en las cercanías del pueblo de El Molle (IV Región, Coquimbo)[12]. Por otra parte, en el Choapa (IV Región, Coquimbo) existe otra manifestación cultural que "los arqueólogos asignan a la Cultura El Molle: los grabados rupestreso petroglifos" (Cabello Baettig, 2017: 21). Concretamente, fue en el Valle de El Encanto donde se comprobó la relación de la cerámica asociada a la Cultura Molle, con un arte rupestre caracterizado "por el diseño de representaciones antropomorfas, en estilos de simple representación de la figura humana, con complejos dibujos de verdaderas máscaras provistas de adornos cefálicos" (Ampuero, 1986: 23). Además de estas representaciones humanas, aparecen formas de animales y motivos abstractos o geométricos. En la quebrada del Valle de El Encanto se observan "grabados de cabezas humanas luciendo llamativos tocados" (Cabello Baettig, 2017: 21). Por otra parte, los acentuados surcos de estos petroglifos "parecen obedecer a incisiones reiteradas realizadas, probablemente, en rituales y ceremonias celebradas en diferentes ocasiones" (Cabello Baettig, 2017: 21). Estos petroglifos, según los diaguitas actuales que han participado en esta investigación, son representaciones de los *Akuris*, seres sagrados hijos de la Luna (*Paxxci*) cuya misión es proteger a los niños diaguitas[13]. Como se analizará

[12] Las sepulturas asociadas a esta cultura "estaban comúnmente demarcadas en la superficie por ruedos de piedras, a veces rellenos con las mismas, que en los valles de Copiapó y Huasco [III Región, Atacama] alcanzan a formar montículos conocidos como 'túmulos'. Bajo las piedras, podía instalarse un emparrillado de ramas de algarrobo para proteger a el, o los cuerpos humanos enterrados" (Cabello Baettig, 2017: 19). Al lado de cada individuo se colocaban las cerámicas y otras ofrendas funerarias, como por ejemplo el tembetá.Históricamente el uso de este adorno sublabial se ha vinculado a individuos masculinos con evidencias de lesiones traumáticas (Iribarren 1950; Quevedo 1982). En Copiapó, en las aldeas El Torín, Cabra Atada y Carrizalillo Chico, se hallaron estructuras habitacionales junto a las cuales se encontraron túmulos funerarios de tierra y piedra (Cabello, González y Garrido, 2010). Dentro de las fosas, que tenían una forma cónica, se encontraron restos humanos cubiertos con esteras de madera y piedras y con diferentes ofrendas alrededor (Niemeyer *et al*., 1989). Dependiendo de "la riqueza del ajuar que porta el individuo, sus ofrendas y la energíainvertida en el entierro (visible en su tamaño y complejidad), se pueden inferir diferencias sociales y de género"(Cabello, González y Garrido, 2010: 37).

[13] En el Capítulo V se analizará en profundidad el rito *Akuris Caohiri*.

posteriormente, los petroglifos son, para estos diaguitas, un símbolo de su identidad que está presente tanto en su vida cotidiana como en sus sueños.

Los Molle ocupaban diferentes "ecotonos con marcada intensificación en los valles, en la precordillera y en las quebradas de interfluvios semiáridos, y casi ninguna actividad económica en relación con el mar" (Hidalgo *et al.* 1989: 262)[14]. Las comunidades asociadas a la Cultura Molle realizaron intercambios con poblaciones del noroeste argentino. "Se piensa que estas relaciones habrían impulsado los cambios en las pautas culturales que, hacia el 700 d.C., dan origen a un nuevo estilo de vida entre los valles de Copiapó y Limarí: la cultura arqueológica Las Ánimas" (Cabello Baettig, 2017: 21). Esta cultura se denominó así por los hallazgos que se encontraron en la quebrada de Las Ánimas, situada en el valle del Elqui (IV Región, Coquimbo).

2.1.2. Cultura Las Ánimas

Durante el denominado Período Medio del Norte Semiárido chileno, del 650 al 1.200 d.C., se desarrolló El Complejo Cultural Las Ánimas (Niemeyer *et al*., 1989; Niemeyer *et al.* 1991). Las comunidades asociadas a esta cultura ocuparon el territorio situado entre los valles Hurtado-Limarí (IV Región, Coquimbo) hasta Copiapó (III Región, Atacama). Este complejo cultural genera un cambio drástico en la prehistoria de la región, viéndose grandes diferencias con las comunidades asociadas al Complejo Cultural El Molle (Alé Cortés, 2015). El arqueólogo chileno Julio Montané (1969) propuso la existencia de este Complejo Cultural,

[14] Estos pobladores mayoritariamente se asentaron en la parte alta de los valles y en los interfluvios, ya que estos eran los territorios propicios para practicar, la que se cree que era su principal actividad económica: la ganadería trashumante (Cabello, González y Garrido, 2010). Como veremos más adelante, la trashumancia es una tradición que mantuvieron vigente, tanto los antiguos como los actuales diaguitas. Ahora es considerada, al igual que los petroglifos, un marcador identitario diaguita-kakano. Los Molle, en las cotas más altas de la cordillera de los Andes, cultivaron quínoa, poroto, zapallo y maíz, entre otros vegetales. En la III región, concretamente en los valles de la provincia de Copiapó, se han encontrado asentamientos estables, que probablemente, estaban relacionados con el desarrollo de una incipiente agricultura (Cabello, González y Garrido, 2010). Los habitantes de estos valles recolectaban "frutos silvestres tales como algarrobo, chañar y pimienta" (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, 2008: 241). Por otra parte, como se señaló anteriormente, hubo una muy escasa recolección de moluscos. La caza fue otra actividad económica importante para los Molle, ya que se han encontrado abundantes restos de piedra tallada, muchas de ellas utilizadas como puntas de proyectil (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, 2008: 238). También hay señales de cría de camélidos.

"para llenar el vacío de 300 años existente entre El Molle y la cultura Diaguita" (Cabello, González y Garrido, 2010: 39). Esta cultura se desarrolló "en forma inmediatamente anterioral desarrollo de la Cultura Diaguita" (González, 2013: 27). De hecho, se ha definido como "la etapa más antigua de la Cultura Diaguita, donde el material cerámico formó parte importante de este diagnóstico" (Alé Cortés, 2015: 16).

Las poblaciones Ánimas, se asentaron principalmente en los valles y en el litoral, desarrollando una variada y rica producción económica basada en la agricultura, la recolección y la explotación de los recursos marinos, además de la utilización de los camélidos (Alé Cortés, 2015). Los investigadores Gastón Castillo e Ivo Kuzmanic (1982) describen la economía de este Complejo Cultural como pastora-pescadora. Los Ánimas mantuvieron los patrones económicos de los Molle, "pero diversifican e intensifican su producción, con especial énfasis en los recursos litorales, mineros y ganaderos" (Cabello Baettig, 2017: 23)[15]. Este complejo cultural coincide con el denominado periodo Alfarero Medio. En este sentido, los estudios de antropología física indican "un cambio poblacional respecto de la Cultura El Molle" (González, 2013: 27). Algunas características de la Cultura Las Ánimas fueron su "modo de vivir aldeano, su economía con tendencia a la diversificación agrícola, al mejor uso de la trashumancia ganadera, el incipiente desarrollo de la minería y la metalurgia y principalmente la evolución en riqueza y colorido de su cerámica" (Cortés, 2017: 8).

En los contextos funerarios asociados a la Cultura Las Ánimas se encontraron restos completos de camélidos, siendo un rasgo característico de esta cultura (Niemeyer *et al.*, 1989). Este tipo de enterramiento será mantenido posteriormente por los diaguitas. En los enterramientos encontrados en las plazas de Coquimbo y La Serena, así como en El Olivar o Compañía Baja, "los difuntos estaban acompañados por uno o más camélidos completos, los que aparentemente fueron sacrificados en el momento de la inhumación" (Cabello Baettig, 2017: 23). También se han encontrado en los enterramientos campanas de cobre. Estas pudieron ser utilizadas como cencerros de los camélidos[16].

[15] En Tongoy, Puerto Aldea y La Serena (Coquimbo, IV Región) no se han encontrado asentamientos habitacionales, pero si conchales de grandes dimensiones, en los que se han hallado restos de productos marinos.Esto podría indicar que "estas poblaciones mantendrían una dieta basada en forma importante en los recursos del mar" (Cabello Baettig, 2017: 23).

[16] También se hallaron "adornos e instrumentos del mismo metal, tales como aretes, placas, brazaletes, azadas, azuelas, anzuelos de pesca y cinceles" (Cabello Baettig, 2017: 23).

Como vimos anteriormente, durante la etapa Molle se utilizó la pipa como instrumento para el consumo de alucinógenos, sin embargo, durante el desarrollo de la Cultura Las Ánimas, se utilizó para este cometido la espátula de hueso[17]. Años después, los diaguitas utilizaron espinas de cactus para la limpieza de los tubos relacionados con el consumo de sustancias psicoactivas (Castillo, 1982). En este trabajo he constatado que las espinas de cactus son utilizadas por algunas de mis interlocutoras como agujas para tejer. Ellas vinculan esa tradición con una herencia de sus antepasadas diaguitas.

En el desierto de Atacama (III Región), en un pequeño oasis llamado Finca de Chañaral, se encontró abundante ocupación de la Cultura Las Ánimas (Cervellino y Sills, 2001). En este sitio se identificaron "fragmentos cerámicos, asentamientos con estructuras de piedras, y túmulos funerarios, junto a numerosas pinturas rupestres" (Cabello, González y Garrido, 2010: 42). En ellas aparecen principalmente camélidos de cuerpos semilunares, formas geométricas y antropomorfas (Gallardo, 2008), sobre todo de color rojizo y verde[18]. Durante la misma época en la que se desarrolla la Cultura Las Ánimas, la Cultura Tiwanaku ejerció su influencia sobre la parte centro sur andina. Este imperio "potencia el intercambio de bienes de distintos pisos ecológicos principalmente mediante el tráfico de caravanas de llamas" (Cabello, González y Garrido, 2010: 40). En este sentido, algunos autores sugieren que continuando esta dinámica de intercambio de bienes, se intensificaron "en forma paralela, las relaciones de las poblaciones de la región de Atacama con las del Noroeste de Argentina [Cultura de La Aguada], introduciendo los cambios culturales y materiales que se adscriben a Ánimas" (*ibíd.*). Es decir, que entre las poblaciones del noroeste argentino y las de la región chilena de Atacama, los intercambios comerciales y culturales, a través de la cordillera de los Andes, se hicieron habituales[19]. En este territorio del noroeste argentino es donde, años después, también se desarrolló la cultura diaguita.

[17] Algunas de ellas "poseen representaciones de felinos moteados y un personaje de pie con tocado cefálico (Sacrificador). Otros artefactos asociados con esta práctica incluyen tubos hechos de huesos de ave, a veces con una boquilla de madera cilíndrica; tabletas de conchas de ostión, que en estos contextos reemplazan a la tableta de madera para consumo de narcóticos" (González, 2013: 27).

[18] La pintura rupestre de la región de Atacama "se ha vinculado preferentemente con la Cultura Las Ánimas, pues el tipo de motivos nos remite a la iconografía del Noroeste argentino, particularmente [a la Cultura de La] Aguada" (Cabello, González y Garrido, 2010: 42).

[19] Autores como Iribarren (1969), Niemeyer (1995) y Castillo (1997), entre otros, "han sugerido que la Cultura de La Aguada del Noroeste Argentino sería parte del inicio y desarrollo de este proceso, al sentar las bases de lo que culturalmente se conoce como el Complejo Cultural Las Ánimas" (Alé Cortés, 2015: 11).

Por otra parte, es interesante señalar que en contextos propios de la Cultura Las Ánimas, como por ejemplo, en el sitio La Puerta, se encontró "una ofrenda (Niemeyer et al., 1998) compuesta por un kero de plata decorado con franjas en relieve, de estilo Tiwanaku" (González, 2013: 27). Según indica la arqueóloga Paola González, la cultura material de los grupos Ánimas "exhibe influencias de la Cultura Tiwanaku, y también un fuerte parentesco con el desarrollo Diaguita posterior" (González, 2013: 27). Durante el estudio de la cerámica asociada a la Cultura Las Ánimas, Montané diferenció cuatro tipos[20]. Por su parte, el arqueólogo Gonzalo Ampuero, durante las excavaciones en los sitios Compañía de Teléfonos y Punta de Piedra, corroboró la existencia de la Cultura Las Ánimas[21].

El historiador y arqueólogo chileno Gonzalo Ampuero indica que la Cultura Las Ánimas "hunde sus raíces en una dinámica cultural compartida en ambos lados de la cordillera", y añade que en Las Ánimas confluyen "las diversas tradiciones cerámicas que caracterizarán al diaguita" (Ampuero, 1978: 36). Según lo expuesto anteriormente, la Cultura Las Ánimas "habría sido una base en común que tendrían los diaguitas de Argentina y de

[20] Ánimas I: se caracteriza por "vasijas troncocónicas negro sobre naranja" (González, 2017: 2), las cuales están decoradas con "líneas rectas, líneas en zig-zag y triángulos adosados a una línea. Esta decoración es interior y exterior" (Alé Cortés, 2015: 24). El tipo Ánimas II se caracteriza por "vasijas troncocónicas interior reducido" (González, 2017: 3). Las cerámicas, según su morfología son: "a) de base plana y pared ligeramente curva, y b) forma semiesférica con base de mayor radio (ligeramente aplanada) con una hendidura en su parte central que sobresale ligeramente por la parte interior" (Alé Cortés, 2015: 24). Por su parte, en el tipo Ánimas III encontramos "escudillas hemisféricas con engobe rojo, decoradas con hierro oligisto y blanco" (González, 2017: 3). En esta etapa los platos son semiesféricos apareciendo algunas formas subesféricas. En este tipo, generalmente, la superficie exterior está "enteramente engobada a excepción de una franja cercana al borde (1 cm) que está pintada con hierro oligisto o pintura blanca, o bien, una franja con los dos colores. La cara superior del borde tiene pintura negra. En algunos casos se ha pintado con los tres colores (negro, blanco y rojo) directamente sobre la pasta" (Montané 1969: 181). Como veremos posteriormente, estos serán los colores característicos de la cerámica diaguita y, hasta el día de hoy, son los que utilizan sus descendientes como símbolo de su identidad. Por último, Montané propuso el tipo Ánimas IV, dentro del cual se distinguen dos variedades: uno con engobe rojo y otro con negro sobre blanco. El color mas abundante de la pasta es el café rojizo (Montané 1969). Los motivos decorativos más característicos de este tipo son "líneas negras paralelas unidas por líneas oblicuas pintadas sobre blanco. Las formas predominantes en ambas variedades son semiesféricas, algunas con paredes más o menos abiertas (Alé Cortés, 2015: 26). Por su parte, González indica que en el tipo Ánimas IV las escudillas son "hemisféricas con engobe rojo y decoración en blanco y negro" (González, 2017: 3).

[21] Tras el análisis de las piezas, "concluyó que el tipo Ánimas IV (…) es un tipo cerámico perteneciente a la base de la Cultura Diaguita" (Ampuero 1972-73). Por lo tanto, los tipos cerámicos que pertenecerían propiamente a la Cultura Las Ánimas serían los tipos I, II y III. El análisis estratigráfico de los sitios Puerto Aldea (Montané y Niemeyer, 1960) y Compañía de Teléfonos (Ampuero y Rivera, 1972-73), más los estudios estilísticos de los cuatro tipos cerámicos establecidos por Montané (1969), ratifican esta teoría y "vinculan la fase más tardía del Complejo Ánimas (Ánimas IV) con los momentos iniciales de la Cultura Diaguita (Fase Diaguita I)" (González, 2013: 28).

Chile" (Gleisner y Montt, 2014: 18). En palabras de Ampuero, y a modo de resumen, podemos concluir que la Cultura Las Ánimas sirvió

> "de base de sustentación a la Cultura Diaguita chilena, qué a partir del siglo X inicia un desarrollo progresivo regional, con características particulares y que en cierta medida, puede estudiarse aplicando la secuencia tradicional de Arcaico, Transición y Clásico, haciendo notar que la base arcaica, de acuerdo a nuestra hipótesis de trabajo, podría estar definida por el tipo cerámico Ánima IV de la tipología de Montané, y que en cierta medida corresponde a lo visualizado por Cornely en los resultados de sus investigaciones" (Ampuero, 1972-1973: 334-335).

2.1.3. La cultura diaguita

La cultura arqueológica Diaguita comienza a consolidarse a partir del año 1000 d.C. Este hecho se evidencia en el progresivo aumento de sus asentamientos, los que se extienden gradualmente a lo largo de los valles del Huasco, Elqui, Limarí y Choapa (González, 2017).El calificativo de diaguita para los habitantes de los estos valles transversales de la III Región (Atacama) y de la IV Región (Coquimbo) se le ha atribuido a Ricardo Latcham, "quien en su obra *Prehistoria Chilena de 1928*, había denominado así a los pueblos originarios del norte tradicional, y que fue reafirmado en escritos posteriores, como: *Alfarería Indígena Chilena* de 1928 y *Arqueología de los indios Diaguitas*, de 1937" (Cortés, 2017: 12). Durante las primeras décadas del siglo XX, Latcham estudió los restos culturales de los pueblos prehispánicos de las regiones de Coquimbo y Atacama. El posterior análisis de los materiales "le permite relacionarlos y compararlos con los pueblos indígenas de Argentina que habrían ocupado las provincias de Salta, Catamarca, La Rioja, Tucumán, Santiago del Estero y parte de la [provincia] de San Juan, que eran llamados Diaguitas" (Alé Cortés, 2015: 16).

Según Latcham, estas poblaciones "tendrían innegables coincidencias culturales, idiomáticas e incluso biológicas con los de Atacama y Coquimbo" (Cortés, 2017: 12). Latcham propuso tras un "estudio comparativo con los diaguitas argentinos y de antecedentes arqueológicos, históricos como lingüísticos, que se denominaran diaguitas chilenos a los habitantes de los valles ubicados entre Copiapó (III Región) y Choapa (IV Región)"

(Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, 2008: 237). Como se señala, un aspecto que le sirvió a Latcham para plantear el origen común de estas poblaciones, de uno y otro lado de la cordillera, fue el uso de la lengua que los cronistas españoles nombraron como kakán.

Además de Latcham, Lafone Quevedo (1927) o Téllez (2011) también plantean que la voz diaguita, se "adjudicó primeramente a etnias transcordilleranas, particularmente a las que se expresaban en lenguas o dialectos cacanos [kakanos], extendiéndose luego a Chile" (Téllez, 2011: 106). En definitiva, los argumentos de Latcham para plantear que los indígenas de Atacama y Coquimbo estuvieron emparentados con los diaguitas argentinos se basaron "en características lingüísticas, antropológicas y arqueológicas" (Alé Cortés, 2015: 17). Para justificar su argumento utilizó los estudios del filólogo y etnógrafo Rodolfo Schuller (Ampuero, 2007).

En la segunda mitad del siglo XX Francisco Cornely fue

> "quien retomando los postulados de Latcham y basado en numerosas excavaciones realizadas en los territorios de Atacama y Coquimbo, le dio cuerpo a esta cultura, proponiendo una secuencia basada en la tipología cerámica y en las variables de los tipos de sepulturas" (Ampuero, 1991: 25).

Los aportes de Cornely, proponiendo una secuencia al estudio de la Cultura Diaguita, fueron muy relevantes, ya que Latcham en sus trabajos publicados sobre el tema nunca estableció claramente "contextos definidos, cronología o lineamientos genéricos sobre su estructura sociocultural" (Ampuero, 2017: 26). La secuencia que propuso Cornely se basó en las excavaciones que realizó en el valle del Elqui y en la costa de Coquimbo (Cornely, 1951-1956). En sus estudios aplicó "un concepto de evolución tipológica de las formas y diseños en la alfarería, variables en las prácticas de sepultación y algunas observaciones del comportamiento de los sitios y los contextos, en una cronología relativa" (Ampuero, 2017: 27). Años después el arqueólogo Julio Montané, "profundiza la discusión iniciada desde la arqueología por Cornelly, conservando este investigador el término Diaguita" (Luna, 2015: 22). Su argumentación se basa en el frecuente uso de este término para denominar a los pobladores del valle de Elqui. Por su parte, Jorge Hidalgo y Gonzalo Ampuero señalan qué

si bien existen coincidencias con áreas trasandinas, la Cultura Diaguita "posee indudablemente una evolución propia, culminación de todo el proceso anterior y, que reflejan los cambios ocurridos en todo el resultado de ese patrón histórico común" (Hidalgo y Ampuero, 1975: 102).

Hacia el siglo XI, en el denominado Norte Chico chileno "se encuentra en proceso de consolidación la Cultura Diaguita, cuyos rasgos distintivos han sido apreciados desde comienzos del siglo a través de la cerámica" (Ampuero, 1991: 25). Los diaguitas chilenos ocuparon "principalmente los fértiles valles de los ríos. Dichos valles, de norte a sur eran los de los ríos de Copiapó, Huasco, Coquimbo, Limarí y Choapa, con sus respectivos afluentes" (Latcham, 1937: 18). Estas poblaciones se volvieron más sedentarias, explotando tanto los recursos agrícolas y ganaderos como los marítimos. Las comunidades diaguitas arqueológicas continuaron ocupando

> "el litoral y los cursos medios de los valles de Elqui, Limarí y Choapa, donde las familias se instalan en pequeñas aldeas conformadas por sencillas viviendas de barro, madera y paja. De estas estructuras no se conservan restos, pero sí una gran cantidad de desechos que evidencian la importancia que tenían en su dieta el consumo de pescados y mariscos" (Cabello Baettig, 2017: 25).

Por su parte, el investigador Aureliano Oyarzún consideraba que el territorio en el cual se asentaban los diaguitas era mas amplio, concretamente desde "la parte norte del departamento de Petorca, hacia la cordillera" (Oyarzún, 1927: 98). Es decir, incorporaba al territorio diaguita parte de la región de Valparaiso (V Región). Hay que señalar, que los actuales diaguitas consideran que la influencia de sus antepasados llegaba todavía más al sur, hasta el valle del río Mapocho (Santiago de Chile)[22]. Los diaguitas se dedicaban a la caza de mamíferos y aves y a la recolección de frutos silvestres[23]. Por su parte, los camélidos

[22] Este amplio territorio está delimitado, al este por la cordillera de los Andes, y al oeste por el océano Pacifico.En este sentido, "los valles transversales, las planicies litorales y la costa del Océano Pacífico conforman el relieve de este sector. Las nieves andinas alimentan ríos que en el pasado tuvieron gran torrente, como el Copiapó, el Huasco, el Elqui, el Limarí, el Aconcagua y el Choapa, que descienden desde la Cordillera de los Andes hasta la costa, dando agua a esta zona que destaca por su clima semiárido" (Gleisner y Montt, 2014: 15).

[23] Desde los valles, pasando por las quebradas hasta llegar a las altas cumbres de la cordillera crecen algarrobos, chañares, pimientos, arrayanes, tamarugos espinos y diferentes tipos de cactáreas. Más al sur, "se suman quillayes y litres, enmarcados por una mayor capa arbustiva que cada año lucha por sobrevivir" (Ampuero, 2007: 13).

domésticos “aportaban lana para tejer prendas de vestir y, es muy probable que parte del proceso de hilado lo realizaran los mismos pastores mientras cuidaban sus animales. Algunos de estos, servían para transportar cargas livianas y su carne era secada al sol para conservarla como *charqui*” (Cabello Baettig, 2017: 27). La agricultura fue la base de la economía diaguita. Gracias a las acequias cultivaban maíz, quinoa, patatas, judias o calabazas. Utilizaban el algodón para elaborar su ropa, en este sentido,

> “la importancia de la producción textil es evidente en la gran cantidad de objetos vinculados con su manufactura, tales como *vichuñas* y torteras. Las vichuñas son instrumentos aguzados hecho de hueso largo de camélido que se utilizan para apretar el tejido en el telar; y las torteras son el volante o el peso del huso de hilar” (Cabello Baettig, 2017: 27).

En sus cerámicas los diaguitas realizaron obras, que según la arqueóloga Paola González son

> “comparables solo con grandes pilares del arte abstracto universal, como el arte islámico. La cuidadosa exploración de las posibilidades del diseño geométrico complejo y su riqueza estética testimonia la importancia cultural asignada a esta actividad por sus creadores” (González, 2017: 55).

Al igual que sucede en la actualidad, los diaguitas del pasado “emplearon el arte visual como un instrumento de autoidentificación” (González, 2017: 55). Desde el punto de vista iconográfico, la cerámica diaguita se caracteriza por composiciones en las que se repiten periodicamente “unidades mínimas y simetricas en secuencias reiterativas y rítmicas (letanías visuales), que se extienden más allá del campo de diseño, en virtud de esta facultad de autogeneración” (González, 2017: 57). Los diaguitas emplearon “complejas simetrías donde se aprecia la utilización de dos o más principios simétricos simultáneamente, destacando la rotación y reflexión en espejo” (González, 2017: 57). En sus ceramicas, sobre todo en los

denominados jarros-pato (fig. 3) y en las urnas, los diaguitas se autorrepresentaron. En estos recipientes "se han modelado figuras humanas, a veces con rasgos de animales, que llevarían pintados" (Cabello Baettig, 2017: 27) su atuendo.

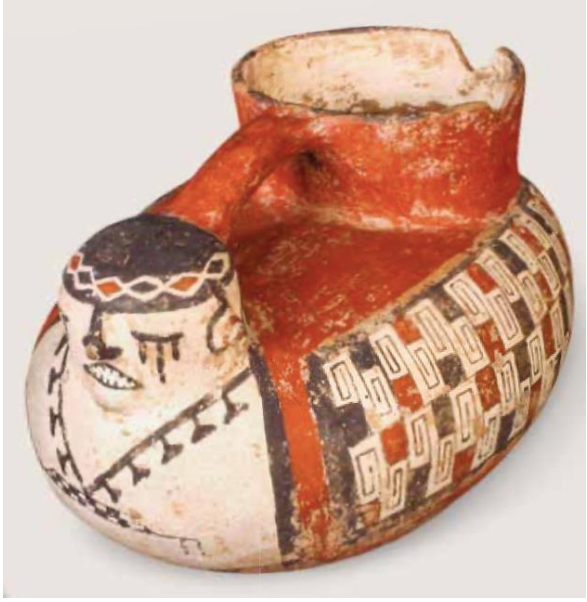

Figura 3. Jarro-pato antropomorfo diaguita (estilo Clásico). Personaje con banda cefálica (*wilcha*) y faja ceremonial (*abakak*). MCHAP/ DSCY 1640 (170 x 160 mm). (Cabello Baettig, 2017: 29).

Según la interpretación que se dio en 1986 durante la exposición *Diaguitas: Pueblos del Norte Verde* que realizó el Museo Chileno de Arte Precolombino, "la franja que estos personajes presentan en la frente parece ser un cintillo" (Museo Chileno de Arte Precolombino, 2013: 54). Los diaguitas actuales al cintillo lo denominan *wilcha*, siendo un elemento fundamental en su autorreconocimiento y una de las señas identitarias más representativas de este pueblo originario chileno.

Figura 4. Jarro antropomorfo diaguita (estilo Clásico). Personaje con banda cefálica (*wilcha*) y faja ceremonial (*abakak*). MCHAP/DSCY 1400 (185 x 180 mm). (Cabello Baettig, 2017: 29).

Como se observa en las fotografías, en algunas cerámicas antropomorfas se puede identificar una faja alrededor de la cintura del personaje representado (fig. 4). En este sentido, en el Capítulo V se mostrará como durante los rituales la guía espiritual del pueblo diaguita porta la *abakak* o faja ceremonial.

La sociedad diaguita preincaica era una unidad étnica y cultural que, de acuerdo a los antecedentes arqueológicos, guardaba notable homogeneidad de norte a sur. Sin embargo, no sabemos de modo verificable, si poseían algún nivel de organización política que superara el límite de los valles. Éstos, según lo expresado por los cronistas hispanos, se encontraban divididos en dos parcialidades. Cada una de ellas estaba "gobernada por un señor principal" (Ampuero e Hidalgo, 1975: 102). Al parecer, "una de las mitades correspondía a la costa y la otra a la sierra o la parte de 'arriba' del valle" (Hidalgo, 1972). No se sabe con seguridad si esta división fue impuesta por los incas o si era un tipo de organización propiamente diaguita. Sin embargo, se considera que los caciques, tanto de una parte como de la otra, no "disponían de suficiente poder como para poder tomar decisiones por sí sin citar a consejos, donde no sólo participaban los principales sino también agricultores permanentemente armados" (Ampuero e Hidalgo, 1975: 106).

Según el estudio de los restos arqueológicos de la población del valle del Choapa (Rodríguez et al., 1995; Becker et al., 2003) a nivel funerario, entre los diaguitas, había una escasa diferenciación social, "existiendo mucha homogeneidad en la naturaleza y distribución de las ofrendas cerámicas en relación a las categorías de sexo y edad" (González, 2013: 28). En cambio, si se ha encontrado alguna "diferenciación social en los contextos de determinados individuos de sexo masculino, cuya ofrenda incluye artefactos destinados al consumo de alucinógenos (espátulas y conchas de ostión) que hemos interpretado como chamanes" (González, 2013: 28). Como vimos anteriormente, en sitios Ánimas también se encontraron conchas de ostión relacionadas con el consumo de alucinógenos.

Francisco Cornely, teniendo en cuenta las formas y las decoraciones de la cerámica polícroma, distinguió cuatro etapas de la Cultura Diaguita: La Etapa Arcaica, Transición, Clásica y por último la etapa Diaguita-Inca[24]. Por su parte el arqueólogo Gonzalo Ampuero, basándose en los contextos funerarios y en la cerámica, asoció arqueológicamente a los diaguitas chilenos con los complejos culturales del noreste argentino: La Aguada, Condorhuasi, San José, y Santa María. Ampuero finalmente definió tres fases diaguita, estableciendo cambios en la secuencia original de Cornely[25].

[24] La Etapa Arcaica se caracteriza por estar "compuesta por formas subglobulares y troncocónicas, decoradas con motivos geométricos simples en el interior y exterior de la pieza, en colores rojo, negro y blanco" (González, 2017: 9). En la Etapa Transición se observan "vasijas globulares donde el campo del diseño es una banda rectangular bajo el borde en la cara externa de la pieza. Los motivos consisten en diseños escalonados y ganchos, entre otros" (González, 2017: 9). En la siguiente etapa, la Clásica, se encuentran platos de mejor factura, paredes rectas y bases redondeadas. Cornely indica que "los dibujos se hacen nítidos y el arte de estos indios llega a un verdadero clasicismo muy bien definido" (Cornely, 1951: 132). Por último, la Etapa Diaguita-Inka se caracteriza por la introducción de "formas cuzqueñas (aríbalos, platos planos y platos ornitomorfos) y se elaboran platos campaniformes" (González, 2017: 10).

[25] La Fase I (siglos XI al XII) se caracteriza por un estilo cerámico de platos con formas subglobulares, con abundante decoración en su interior. Predomina el color rojo como base, sobre el cual se pintan formas geométricas. También se utilizan los colores blanco y negro. La Fase II (siglos XIII al XV), según indica el propio Ampuero, "concuerda, en cierta medida, con lo planteado por Cornely, tanto para la cerámica, como formas de sepultación (cuerpos extendidos y/o flectados lateralizados, por lo general con eje del cuerpo hacia el oriente, y dentro de cistas)" (Ampuero, 2017: 64 y 65). Se amplía la variedad de motivos decorativos, los cuales se realizan sobre los mismos diseños de platos, urnas y jarrones, pero esta vez tienen formas humanas y de animales. Ampuero considera que esta es una "etapa de consolidación de la Cultura Diaguita, observándose un aumento en el número de sitios y un manejo cada vez más acabado de las técnicas de manufactura y decoración cerámica, generándose nuevas formas y patrones decorativos más complejos que en la fase anterior" (González, 2013: 26). Por último, la Fase III se desarrollaría entre el año 1470 al 1536. La ocupación inca en territorio de los diaguita chilenos estuvo marcada por "un proceso de una particular transculturación local, entre el dominador con el dominado, tras un corto pero violento periodo de rechazo armado" (Ampuero, 2017: 73). Los alfareros diaguitas realizaron e incorporaron la alfarería incaica a sus diseños.

Años despúes, los investigadores Rodríguez, Becker, González, Troncoso y Pavlovic (2004), plantearon que existía una carencia de nuevos resultados y que eran necesarias

> "reevaluaciones en algunos aspectos arqueológicos del Norte Chico en general y de la Cultura Diaguita en particular. Tanto fue así que la secuencia cronológica de esta cultura se mantuvo sin modificaciones por más de veinte años. Dicho déficit se debía a una falta de aplicación de nuevos enfoques teóricos y metodológicos en las investigaciones de la Cultura Diaguita, puesto que, por ejemplo, se enfatizaron los estudios de sitios funerarios en desmedro de sitios habitacionales y campamentos" (Rodríguez, Becker, González, Troncoso y Pavlovic, 2004: 739-740).

Tras los estudios que realizaron en el valle de Illapel (Provincia de Choapa, IV Región, Coquimbo), estos autores propusieron una nueva cronología, que según indican también se podría utilizar en los valles de Elqui y Limarí. La cronología que proponen los investigadores es la siguiente: Fase diaguita I, del año 850 al 1.250 d.C.; Fase diaguita II, delaño 950 al 1.300 d.C. y Fase diaguita III, del año 1.350 al 1.520 d.C. (Rodríguez Becker, González, Troncoso y Pavlovic, 2004).

El estudio de la cerámica diaguita ha generado amplios debates dentro de la arqueología chilena. En este sentido, los recientes trabajos de la arqueóloga Paola González (2013, 2017) han sido de gran importancia (fig. 5).

Figura 5. Evolución de las cerámicas desde la Cultura Las Ánimas a la Cultura Diaguita. Paola González (Video *Enseñanzas de los habitantes de El Olivar*, 2022: https://www.youtube.com/watch?v=1gHjJrd5a8U&list=PLuhLZb8K8L0Vtqne_9JPD51diRLOIrdRS).

A partir de estudios etnográficos comparativos con diferentes comunidades amazónicas "descubrió cuatro elementos fundamentales adscritos en la cerámica diaguita preincaica: ingesta de psicoactivos y presencia chamánica, identidad local por valles a partirdel arte visual, la codificación mnemotécnica, y finalmente, patrones simétricos" (Luna, 2015: 24-25). Un lugar fundamental para el estudio de la evolución de las culturas arqueológicas Ánimas y Diaguita es el asentamiento de El Olivar, situado en las cercanías del río Elqui (Coquimbo, IV Región).

2.1.4. El asentamiento de El Olivar

El denominado sitio arqueológico de El Olivar es el asentamiento más extenso, hasta ahora conocido, de la Cultura Diaguita y, el más grande que se ha hallado de todas las culturas agroalfareras del norte semiárido chileno (fig. 6). Este antiguo gran poblado se ubica a 2 km al este del litoral costero y a 4 km de la ciudad de La Serena (Coquimbo, IV Región).

Figura 6. Perímetro aproximado del asentamiento de El Olivar y área del proyecto arqueológico. Paola González (Video *Enseñanzas de los habitantes de El Olivar*, 2022: https://www.youtube.com/watch?v=1gHjJrd5a8U&list=PLuhLZb8K8L0Vtqne_9JPD51diRLOIrdRS).

Aunque sus dimensiones aún no han sido definidas con precisión, se cree que su superficie total podría ser aproximadamente de entre 35 y 40 hectáreas (González, 2017). Lamentablemente, parte del asentamiento ha sido afectado, en el sector de Las Compañías, por la construcción de diferentes edificios (fig. 7).

Figura 7. Vista aérea del asentamiento de El Olivar y de la carretera que une las ciudades de La Serena y Vallenar (Ruta 5) cruzándolo. Paola González (Video *Enseñanzas de los habitantes de El Olivar*, 2022: https://www.youtube.com/watch?v=1gHjJrd5a8U&list=PLuhLZb8K8L0Vtqne_9JPD51diRLOIrdRS).

A lo largo del tiempo diferentes arqueologos han realizado varios trabajos en la zona[26]. En el año 2014, durante la ejecución del Proyecto de Mejoramiento de la Ruta 5 (MOP-Sacyr), aparecieron restos óseos humanos de origen prehispánico. Este hallazgo hizo que se tuvieran que detener las obras "en un polígono de 380 metros de largo por 50 metros

[26] El investigador José Toribio Medina, en el año 1882, compartió los primeros datos acerca del sitio de El Olivar. Posteriormente, a principios del siglo XX, se realizaron diferentes intervenciones arqueológicas. Las primeras estuvieron a cargo del arqueólogo estadounidense Samuel Lothrop en 1929, más tarde Francisco Cornely realizó trabajos entre los años 1933 y 1947. En el año 1989 las excavaciones estuvieron a cargo de Rosado, Ampuero, Castillo y Biskupovic. En el 2008 trabajaron en el asentamiento los arqueólogos Quevedo y Garrido y, en el 2010 Cantarutti y Cabello también realizaron excavaciones. En El Olivar se han identificado superposiciones de sepulturas atribuídas tanto al complejo Molle, a Las Ánimas y a todas las fases de la Cultura Diaguita.

de ancho, área donde el Consejo de Monumentos Nacionales ordenó efectuar una caracterización arqueológica y posterior rescate" (González, 2017: 16). Este proyecto, que se inició en el año 2015, fue encargado a los arqueólogos chilenos Gabriel Cantarutti y Paola González[27]. Los análisis arqueofaunísticos realizados revelan la existencia de restos de fauna terrestre, de pescados y de aves. Esto podría estar relacionado con una explotación intensiva, tanto del ambiente costero como de los humedales cercanos al litoral. Recordemos que el asentamiento de El Olivar estaba situado a tan solo 2 Km de la costa y junto a los humedales del río Elqui. Los pobladores se dedicaban al trabajo agrícola, a la caza, al pastoreo y a la pesca. En definitiva, se puede afirmar que tenían una dieta variada y rica en nutrientes. Por otra parte, los investigadores han descubierto abundantes restos de plantas psicoactivas como la datura o chamico y el tabaco. Con respecto a la cerámica, se encontraron restos mezcladosde la Cultura Las Ánimas y de la Cultura Diaguita. Esto indicaría una coexistencia más extensa en el tiempo, de la hasta ahora planteada, entre los pobladores de ambas culturas. De confirmarse este hecho, sería necesario modificar la secuencia cronológica que hasta la fecha es la predominante. Ahondando en esta hipótesis, las técnicas de producción de los artefactos líticos asociadas, tanto con la Cultura Ánima como con la Diaguita, son extremadamente similares. De momento habrá que esperar hasta que finalicen los estudios para verificar esta tesis[28].

Este asentamiento tuvo "cerca de siete siglos de ocupación prehispánica continua, la más intensa corresponde a las Culturas Ánimas y Diaguita" (González, 2017: 12). Como se expuso anteriormente, los Molle también habitaron este lugar. De hecho, se han encontrado conchales asociados a esta cultura "que, pese a su naturaleza más efímera, dan cuenta de la extensa historia cultural contenida en este espacio" (González, 2017: 12). Por su parte, los diaguitas, habitaron este lugar, de manera estable y prolongada, desde aproximadamente el año 1050 hasta el 1450 (fig. 8).

[27] En los recientes estudios de arqueobotánica, enmarcados en este proyecto, se han detectado un predominio de plantas herbáceas silvestres propias del lugar y una amplia gama de especies domesticadas, siendo el maíz la más abundante. También se han encontrado restos de quinoa, porotos y calabazas. Las comunidades que habitaron en El Olivar recolectaron plantas como el madi (*Madia sativa*) o el amaranto (*Amaranthus*). También se han encontrado, en este asentamiento, frutos del algarrobo y del chañar, así como restos de litre, molle y decactáceas.

[28] Paola González. Video: *Enseñanzas de los habitantes de El Olivar*. (https://www.youtube.com/watch?v=1gHjJrd5a8U&list=PLuhLZb8K8L0Vtqne_9JPD51diRLOIrdRS.

Figura 8. Secuencia cronocultural del Norte Chico chileno. Paola González (Video *Enseñanzas de los habitantes de El Olivar*, 2022: https://www.youtube.com/watch?v=1gHjJrd5a8U&list=PLuhLZb8K8L0Vtqne_9JPD51diRLOIrdRS.

En El Olivar se han hallado espacios habitacionales y áreas de contexto funerario vinculadas a ellos. Es decir, en este asentamiento se encontraban las viviendas de los diaguitas y, junto a ellas, los enterramientos de sus muertos. Al lado de los espacios habitacionales también existían lugares para la cría de camélidos domesticados. Uno de estos camélidos era un tipo de llama pequeña, que da mucha lana y que todavía se encuentra en la zona diaguita de Argentina. Se han encontrado enterramientos en los que aparecen llamas (*alka*) junto a humanos. En algunos de estos enterramientos, camélidos y humanos, aparecen uno frente al otro. También se les han encontrado colocados dándose la espalda o con la cabeza de uno frente a las extremidades del otro. En ciertos casos, los huesos de la llama y de la persona fallecida están recolocados exprofeso formando un todo. Por otro lado, en los enterramientos se han encontrado flautas similares a las que en la actualidad utilizan los diaguitas en sus ceremonias de los bailes chinos[29].

En el siguiente capítulo se analizará la importancia que tiene para los participantes de esta investigación la protección del asentamiento de El Olivar, un lugar sagrado para los diaguitas.

[29] Paola González. Video: *Enseñanzas de los habitantes de El Olivar*, 2022: https://www.youtube.com/watch?v=1gHjJrd5a8U&list=PLuhLZb8K8L0Vtqne_9JPD51diRLOIrdRS.

2.1.5. Los diaguitas bajo el imperio inca

En el siglo XV, pese a que los pueblos diaguitas opusieron "una dura resistencia contra los incas" (Ampuero e Hidalgo, 1975: 104), el imperio cuzqueño dominó su territorio. Tupac Inca Yupanki inició una campaña hacia el sur con el objetivo de expandir el *Tawantinsuyu* (Latcham, 1928; Rowe, 1944; Medina, 1952; Iribarren, 1957). El cronista español Cieza de León indica que Topa Inca Yupanqui expandió el imperio conquistando "muchas tierras e provincias y grandes despoblados de nieve, hasta que llegó a lo que llamamos Chile y señoreó y conquistó todas aquellas tierras, en las cuales dicen que llegaronal río Maule" (Cieza de León, 1553: 204). Por su parte, Sarmiento de Gamboa, ratificando las palabras de Cieza de León, expone que Topa Inga Yupanqui "llegó a Coquimbo en Chile y llegó al río de Maule, adonde puso sus colunas, o como otros dicen una muralla, por término y mojones de su conquista" (Sarmiento de Gamboa, 1572: 114).

En uno de los primeros estudios realizados en Chile acerca de la cronología inca, Virgilio Schiappacasse (1999) reunió más de 60 fechas relacionadas con la presencia del imperio incaico en este pais andino. Tras esta investigación concluyó que la fecha que proponía para la llegada de Topa Inca Yupanki (Tupac Inka Yupanki) era la del año 1470 d.C. (Schiappacasse, 1999). Según las investigaciones de José Toribio Medina, la dominación incaica, "incluyendo la conquista, duró en Chile 70 años justos, pues en rigor, ella no vino a cesar sino con la invasión española, traída por Pedro de Valdivia y sus compañeros" (Medina, 1952 [1882]: 335). Por su parte, Latcham consideraba que el dominiode los incas había durado menos tiempo. En las provincias centrales de Chile, según este investigador, "no duró sino unos 45 años, y en las provincias de Copiapó y de Atacama unos 25 años más" (Latcham, 1928: 234). Para los incas, "el mayor atractivo del norte de Chile era la riqueza minera de su territorio" (Cabello Baettig, 2017: 35). El ejército inca cruzó los Andes desde la actual Argentina. Cuando llegaron al valle de Copiapó, según las crónicas españolas (Bibar, 1558), los diaguitas les "opusieron resistencia mediante violentos enfrentamientos" (Cabello Baettig, 2017: 35).

Estudios como el de Luis Cornejo consideran que la conquista incaica se inició muchos años antes. Para Tarapacá (I Región) propone que la ocupación ocurrió

> "en la década de 1410 d.C., mientras que en Atacama se podrían identificar las dos fases sucesivas, la primera sin un punto de inflexión claro, y la segunda que comenzaría en 1380 d.C., lo que sería coincidente con la proposición de dos etapas en la imposición inca en esta región" (Cornejo, 2014: 113).

Por su parte, en el Norte Semiárido la conquista según este investigador, pudo iniciarse a partir de 1370 d.C. En la zona central de Chile la llegada de los incas ocurriría, mas o menos, veinte años después, es decir, en 1390 d.C. Bajo el control inca, los diaguitas mantuvieron algunos de sus rasgos culturales, pero evidentemente con su incorporación al imperio sufrieron "transformaciones sociales y culturales" (Cornejo, 2001: 76).

La historia del antiguo pueblo diaguita chileno se extendió, aproximádamente, cinco siglos. Esta historia se puede dividir en dos grandes etapas, en primer lugar el periodo preincaico y posteriormente, otro bajo el dominio inca. Como se ha señalado anteriormente, en el periodo preinca, en las comunidades diaguitas, existía una muy baja diferenciación social. La integración del pueblo diaguita al *Tawantinsuyu* conllevó "un aumento en la jerarquización social, reflejado en la existencia de contextos mortuorios más ricos, aumentando las ofrendas de cerámica en número y variedad de formas" (González, 2017: 69). Tras la llegada de los incas, también se reflejaron cambios en los diseños iconográficos de la cerámica. Como señalamos anteriormente esta etapa, resultado de la dominación del imperio inca sobre el pueblo diaguita, fue denominada como fase Diaguita III (1470-1536 d.C.). En este periodo los artesanos diaguitas continuaron realizando

> "vasijas propias del periodo preincaico, como jarros pato, escudillas simples, escudillas zoomorfas y tazas, también se registran formas cerámicas propias de la cultura Inca, como aríbalos, platos planos, platos ornitomorfos y botellas, probablemente de manofactura local" (González, 2013: 55).

Durante esta fase también se observan "formas cerámicas innovadoras, sin antecedentes anteriores, como jarros antropomorfos, vasos dobles y escudillas campaniformes" (González, 2013: 55). Por su parte, Luis Cornejo considera que la influencia incaica se aprecia en las transformaciones que sufrió la cerámica diaguita, "la cual delata los patrones inca en la

decoración de sus paredes y, especialmente, en la forma de sus vasijas" (Cornejo, 2001: 77). En este periodo, con respecto a la cerámica, es posible identificar tres diferentes grupos de diseños: el primero de ellos sería de origen inca-cuzqueño, es decir, estaría relacionado con el centro del imperio. Un segundo grupo tendría un origen mixto diaguita-Inca y, por último, existen diseños propiamente diaguita. Los dos primeros grupos "pueden ser comprendidos y estudiados en el marco de los sistemas de notación andinos, y evidencian a nivel gráfico, la interacción entre incas y diaguitas, así como las estrategias cognitivas empleadas por el inca para difundir su ideología a pueblos recientemente incorporados al *Tawantinsuyu*" (González, 2017: 69)[30]. Los diaguitas durante el dominio incaico consiguieron mantener sus diseños. Los incas permiten que esto sea así buscando "desarrollar estrategias cognitivas que expliquen su visión del mundo al pueblo Diaguita, pero respetando el arte local. En otras palabras, el Inca expresa sus principios simbólicos a partir de la lógica visual del pueblo conquistado" (González, 2017: 73). Culturalmente, se cree que el encuentro entre incas y diaguitas "no significó un quiebre en aspectos culturales relevantes de la cultura Diaguita, sino más bien observamos una complementación de sistemas de creencias andinas, lo que colaboró en el proceso de integración" (González, 2017:73). Por lo tanto, se puede concluir que los ceramistas diaguitas

> "produjeron una síntesis entre la iconografía propia, marcadamente geométrica, con la del Tawantinsuyu, que, aunque también ponía énfasis en formas geométricas, éstas eran mucho más rectangulares. Así, si bien los artesanos reconocieron el poder de los símbolos estatales, se reservaron el espacio para mantener su antigua tradición" (Cornejo, 2001: 77).

En relación a la morfología de las vasijas sucedió un hecho parecido, "ya que además de incorporar formas imperiales completamente nuevas, como la maka o la chua, se mantuvieron y actualizaron las propias, especialmente el llamado jarro pato o la escudilla

[30] Los alfareros diaguitas incluyeron en sus obras "el principio simbólico de la cuatripartición incaica, a través de la duplicación en forma simultánea de un elemento en el eje vertical y otro en el horizontal" (Cabello Baettig, 2017: 37).

zoomorfa" (Cornejo, 2001: 77). Por otra parte, los incas intentaron instalar entre los diaguitassus tradiciones religiosas a través de la construcción de santuarios. Por ejemplo, en la III Región (Atacama), cerca de las cumbres de los cerros Doña Ana y Las Tórtolas y el volcán Copiapó, se construyeron

> "santuarios incaicos donde se adoraba y rendía tributo al dios tutelar de los inkas, *Inti* el sol, así como a las divinidades locales con rituales propiciatorios del bienestar social llamados *capacochas*. En estas ceremonias anuales, se ofrendaban en altares construidos especialmente en la cima de estas montañas, cerámica y pequeñas figurillas humanas de plata y concha *Spondylus* (molusco marino de aguas tropicales), vestidas de finos tejidos a la usanza inkaica" (Cabello Baettig, 2017: 43).

La llegada de los incas también supuso una innovación en la metalurgia gracias a la inclusión de "nuevas técnicas de procesamiento y manufactura, que permitió ampliar la gamade metales explotados al oro y la plata y realizar nuevas aleaciones de bronce" (Cabello Baettig, 2017: 37). Gracias a estas nuevas técnicas aumentó el número de artefactos manufacturados. Además, se crearon nuevos instrumentos, tales como porras, hachas o tumis,entre otros[31].

En los primeros años del siglo XVI, mientras diaguitas e incas convivían, el ejercito de otro imperio se acercaba a la cordillera de los Andes.

2.2. Elementos históricos en el proceso de etnogenesis diaguita

En 1536 Diego de Almagro llegó al actual territorio chileno cruzando los Andes porel paso de Come-Caballos (III Región, Atacama), situado a 4.549 metros sobre el nivel del mar, y desde allí descendió hasta el valle de Copiapó. Es decir, Diego de Almagro llegó "a un mundo diaguita" (Cortés, 2020: 15'25''). Tras un tiempo en territorio diaguita, Almagro decidió regresar a Cuzco.

[31] También se realizaron "diferentes ornamentos, entre los que destacan nuevas formas de aretes, campanitas, prendedores o *tupus*, anillos, colgantes, brazaletes y figurillas humanas y animales" (Cabello Baettig, 2017: 37).

2.2.1. La conquista y el régimen colonial

Pedro de Valdivia llegó al actual Chile unos años después, concretamente en los primeros días de octubre de 1540. Posteriormente, se trasladó por el camino del inca hasta Copiapó, donde arribó el 26 de octubre de 1540. Allí "tomó posesión de Chile (…) a través de un acta notarial" (Cortés, 2020: 16'00''). Tras la llegada de los españoles, comenzó un periodo de "resistencia y rebelión de las poblaciones indígenas de los valles transversales, mediante los cuales logran la destrucción de la ciudad de La Serena y la quema del fuerte de Bohon, instalado en el valle de Copiapó" (Pizarro, Campos, Montero y Campusano, 2006: 7). Finalmente, los diaguitas serían violentamente sometidos por el militar español Francisco de Aguirre.

Las poblaciones diaguitas fueron controladas bajo el sistema de la encomienda. Esto suponía que los pobladores de estas tierras debían pagar un tributo a la corona española. La reducción de los indígenas "en asentamientos estructurados bajo el ordenamiento hispano, estuvo vinculado desde sus inicios a la entrega de mercedes de tierra y a la institución de la encomienda"[32]. Estas formas de asiento fueron denominadas por los españoles como pueblos de indios. Los conquistadores trasladaron masivamente a las poblaciones indígenas "hacia las zonas de laboreo colonial, principalmente minas o lavaderos de oro del territorio" (Pizarro, Campos, Montero y Campusano, 2006: 8). Así mismo, se entregaron indígenas en

> "calidad de servicio personal para realizar labores domésticas en las villas y ciudades recién fundadas, y también para que estos trabajaran en las chácras y viñas que se irán acrecentando paulatinamente en los terrenos más propicios de Chile central y los valles del norte" (Pizarro, Campos, Montero y Campusano, 2006: 8).

Gracias al sistema de encomiendas, el encomendero español disponía "de una determinada cantidad de 'indios', a quienes exigía un tributo, que consistía en productos obtenidos de su trabajo en minas, lavaderos de oro y/o chacras" (Korth, 1968 en Gleisner y

[32] Memoria Chilena. Biblioteca Nacional Digital de Chile, https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-782.html.

Montt, 2014: 22). El periodo colonial, que se extendió por más de tres siglos, puso en marcha un sistema que pretendía la segregación de las castas. El objetivo era que españoles, mulatos y africanos vivieran en un lugar diferente a donde residían los indígenas. Para lo cual se dictaron diferentes leyes y ordenanzas reales y locales, con el fin de aislar a los indígenas en ciertos pueblos. Con ello se perseguían dos propósitos fundamentales: "por un lado, controlar (cuantificar) el número de indios disponibles para el tributo y mita, y por el otro, delimitar (reduccionar) las tierras de propiedad indígena" (Pizarro, Campos, Montero y Campusano, 2006: 17). Es en este contexto en el que se realizan las llamadas Tasas, unos censos cuya finalidad era la de controlar el número de indígenas que los encomenderos tenían a su cargo. Algunas de estas Tasas fueron las que realizaron Santillán en el año 1558, Gamboa en 1580, Esquilache en 1620 y Laso de Vega en 1635. La Tasa de Gamboa "normó la reducción de la población indígena encomendada y tributaria a pueblos de indios, siguiendo el modelo establecido por el virrey Francisco de Toledo" (Memoria Chilena. Biblioteca Nacional Digital de Chile). El objetivo de estas normas era asegurar que los indígenas tributaran, "así como también lograr la integración de ellos a la vida social, política, económica y religiosa del sistema colonial. Como consecuencia de lo anterior, se fundó una serie de pueblos de indios"[33].

En el contexto de la creación de asentamientos para los indígenas diaguitas que habitaban el Huasco Alto, se redactó un documento titulado *Sobre Tierras de Indios en Huasco Alto*. Dicho documento corresponde a

> "la *Mensura de las Tierras de Indios realizada en el territorio de Huasco Alto*, a instancias del General Fernando de Aguirre y llevada a cabo por Don Ventura Joseph Herrera, Cura y Vicario, por el Coadjutor del Partido, el Gobernador del Pueblo de Indios Don Santiago Campillay, el Capitán Don Francisco Zalasar, y los testigos Vicente Montoya y Juan Manuel Suárez" (Pizarro, Campos, Montero y Campusano, 2006: 22).

En relación a los deslindes, en este documento se expone los siguiente:

[33] (Memoria Chilena. Biblioteca Nacional Digital de Chile, http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-782.html).

> "para el efecto de dar principio al reconocimiento de tierras que es pasado puesto en un bado del rio frente a un serro que llaman Tatul donde se declaro por dichos yndios ser el lindero que dibidia las tierras que posehian con las de los herederos de don Alvaro de Sepeda quedando estas de la parte a la mar y las de los dichos yndios de parte de la cordillera" (Fondo Real Audiencia, Volumen 2417 Pieza 1: Foja 12r en Pizarro, Campos, Montero y Campusano, 2006: 22).

Por otra parte, en 1757 Manuel de Amat, Obispo de Santiago y responsable de todos los curatos y parroquias del Reino, tras una visita Obispal al Alto Huasco, describió que aquel territorio se dividía en

> "dos valles que forman las cajas de dos ríos, el uno situado al sur lo habitan españoles i el otro que cae al norte i se divide del primero con una serranía, lo ocupan los indios que nombran del Guasco Alto encomendado a don Alonso Cisternas vecino de Copiapo i tiene estos, desde el principio de sus tierras en un paraje que llaman Tatul mas de doce leguas hasta la mesma cordillera (Medina, S/f: Manuscritos, Tomo 188. Fojas 280 – 284 en Pizarro, Campos, Montero y Campusano, 2006: 27).

Estos documentos confirman que el territorio del pueblo de indios de Huasco Alto, en el que habitaban diaguitas, abarcaba desde un cerro denominado *Tatul*, hasta las cumbres de la cordillera de los Andes. Es interesante señalar que durante esta investigación pude constatar que muchos de mis interlocutoras utilizaban la palabra kakana *Tatul*, para referirse a un cerro sagrado. Por otra parte, como se expondrá más adelante, *Tatul* es el lugar donde los ancestros aguardan hasta que despiertan en el cuerpo de un descendiente, al cual ofrecerán sus conocimientos. Como ya se ha mencionado anteriormente, el kakán es la lengua de los diaguitas o kakanos. En este sentido, según el cronista Gerónimo de Bibar, todos los habitantes del territorio diaguita poseían unidad lingüística y de creencias: "la lengua de estos valles no difiere una de otra y lo mismo en ritos y ceremonias, todos son uno" (Bibar, 1558:38). Según aparece en las crónicas y en otros documentos coloniales, el etnónimo diaguita fue utilizado por los primeros españoles que llegaron a Chile y Argentina

> "para identificar a pueblos originarios que al momento de contacto y en las décadas posteriores ocupan territorios en ambas vertientes de la cordillera de los Andes. Se conoce el etnónimo en la vertiente Occidental de los Andes (Chile) y en la vertiente Oriental (Argentina), tanto a nivel general, como específico, estos últimos para el valle del Elqui y para el valle Calchaquí" (Campos Sarmiento, 2008: 88).

2.2.2. Los diaguitas en los documentos coloniales españoles

Como vimos anteriormente, se atribuye a Ricardo Latcham el uso del término diaguita para nombrar a las poblaciones que vivieron en el Norte Chico chileno. Sin embargo, casi cuatro siglos antes, en ciertos documentos escritos por los españoles, ya aparece esa denominación. En la actualidad, el término diaguita es utilizado tanto por la ciencia arqueológica como histórica. Existen diferentes antecedentes históricos que demuestran que el etnónimo diaguita "fue utilizado durante el periodo de conquista, colonia y república, para nombrar a la población indígena del Norte chico" (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, 2008: 237). Un ejemplo de ello se encuentra en la *Probanza de méritos de Santiago de Azoca* (1562), en la cual se exponen los hechos ocurridos el 11 de septiembre de 1541. Ese día, los diaguitas junto con otros pueblos originarios atacaron la ciudad, fundada por los españoles, de Santiago de Chile:

> "donde a pocos días que el dicho gobernador salió desta ciudad [Santiago de Chile], se tuvo con ella nueva una tarde antes de la guzaraba como toda la gente de Guerra desta provincia y mucha gente de los indios diaguitas, a quien ellos habían mandado a llamar para les ayudar para destruir esta ciudad, venían sobre ella" (Medina, 1908: 107 en Hidalgo, 1970).

Por otra parte, Alonso de Góngora y Marmolejo también da información acerca de la presencia de los diaguitas en este territorio:

> "Con buenas guías para su camino y jornada que traía, reparado de todo lo necesario e informado que si venia por Atacama hasta llegar a Copiapó había que pasar forzosamente ochenta leguas de despoblado falto de yerba y agua, si no era en unos pozos pequeños que llamaban jagüeyes, de agua salobre y mala, por conservar los caballos que tenian mucho precio en aquel tiempo, dejo este camino y vino por el que los ingas tenían por los Diaguitas donde llegado a la provincia de Tupisa topo con un capitán del Inga que le llevaba doscientos mill pesos en tejos de oro" (Góngora y Marmolejo, 1575: II).

Una de las fuentes "más importantes para confirmar la presencia, durante el siglo XVI, de los denominados diaguitas, es la *Relación de Visitas y Tasas del Señor Fernando de Santillán"* (Cortés, 2017: 13). En este documento, que fue publicado en el año 1558, se detallan datos de la encomienda de Pedro de Cisternas. La Tasa de Santillán era

> "un registro legal de qué pueblos originarios había en Chile, en palabras más simples era un censo legal que hacía la Corona. En ese censo legal de 1558, para la encomienda de Pedro de cisterna situada de La Serena al norte, se denominan a todos los pueblos que vivían allí, como diaguitas" (Cortés, 2020: 17'15'').

En dicho escrito, al hacer una descripción de esta encomienda, se menciona explícitamente "a los diaguitas, en un número cercano a 65 personas, más dos caciques" (Cortés, 2017: 13). Además, se registran cincuenta y tres encomiendas más en las que fue "aplicada la Tasa […] Incluye a todos los indígenas sujetos a caciques principales, que vivíanen sus respectivos pueblos o que estaban desempeñando trabajos en cualquier otro lugar en el momento del conteo" (Cortés, 2004: 16-17). En diferentes documentos notariales también se puede observar la utilización del gentilicio diaguita "para los pueblos de Coquimbo al norte, documentos que datan de 1605" (Cortés, 1998: 190).

Es interesante indicar que algunos cronistas españoles (Bibar, 1558; Lovera, 1595, y Herrera y Tordesillas, 1615) hacen mención a una mujer diaguita que tuvo el cargo político de cacica de Copiapó. Durante los años 1540 a 1550 los diaguitas de esta zona resistieron fuertemente a los españoles. Justamente en esos años se atestigua en las fuentes la presencia

de la cacica diaguita Lainacacha. Los cronistas que "relataron su existencia lo hicieron basándose en hechos en los que intervinieron dos españoles: el capitán Alonso de Monroy y su lugarteniente Pedro de Miranda" (Cortés Larravide, 2014: 4). Durante esta época los cacicazgos estaban divididos en dos partes. Según las fuentes, "Lainacacha habría tenido un papel preponderante en la mitad inferior del valle de Copiapó" (Cortés Larravide, 2014: 4). Monroy y Miranda junto con otros

> "cuatro soldados fueron enviados en 1542 al Virreinato del Perú desde la capital del Reino de Chile, Santiago de la Nueva Extremadura, por orden del Gobernador Don Pedro de Valdivia, con el fin de solicitar militares y refuerzos económicos al Virrey del Perú, porque los levantamientos de las poblaciones locales fueron derrotando cualquier deseo de colonizar el territorio" (Cortés Larravide, 2014: 4).

Monroy y Miranda fueron apresados y condenados a muerte por un cacique diaguita llamado Andequin o Aldequin. La cacica Lainacacha intercedió por los reos y, gracias a ello, se les perdonó la vida. El cronista español Pedro Mariño de Lovera, expuso que esta mujer "era estimada de todos como mui principal, la llamaban Lainacacha" (Lovera, 1865 [1595]:82). Por su parte, Gerónimo de Bibar afirma que Lainacacha era una "señora [...] a la cual tenían mucho respeto" (Bibar, 1558: 66). Así mismo, Antonio de Herrera y Tordesillas, indica que "la voluntad de ella [Lainacacha] siempre era respetada" (Herrera y Tordesillas, 1615: 10). Según estos tres cronistas la intervención de Lainacacha fue fundamental para salvar la vida de los dos soldados españoles.

Posteriormente, en 1561 la cacica aparece nuevamente en los documentos, pero conel nombre de María Achay, "lo que nos lleva a pensar que su nombre no era Lainacacha sino Lainac Achay" (Cortés Larravide, 2014: 5). En estos documentos, relacionados con la venta de tierras, aparece junto con otra cacica, llamada doña Catalina. Ambas son nombradas como "las dos grandes jefas del valle" (Cortés Larravide, 2014: 5) o "Casicas principales" (Archivo Nacional de Chile, Capitanía General, vol. 578, s/n°: fs. 159v en Cortés Larravide, 2014: 5). Estos datos indican que Lainacacha o Lainac Achay estuvo en el poder, por lo menos, 20 años. Tras su muerte la sucedió como "Casica del Valle de Copiapo prinzipal" (Archivo Nacional de Chile, Capitanía General, vol. 155, n° 3: fs. 50v) su hija doña Ana Quiem Achay.

El cronista español del siglo XVII Jerónimo de Quiroga afirma que Lainacacha era "la hermana del cacique, que era la principal heredera de aquel Estado" (Quiroga, 1979 [1692]: 55). Este testimonio, junto con otros, confirmaría que el cacicazgo, entre los diaguitas, se heredaba por vía matrilineal. Esta sería la razón por la cual doña Ana Quiem Achay heredó el cargo de su madre.

Como se puede observar, parece ser que en el pasado, al menos en la epoca colonial, las mujeres diaguitas tenían un papel muy importante en la estructura social. Incluso podríamos decir que el poder era matriarcal. Tal vez este dato histórico nos ayude a comprender mejor el papel preponderante que las mujeres diaguitas tienen en el proceso de etnogénesis. Como veremos, en la actualidad muchas de ellas son las que dirigen las ceremonias y actividades de los diaguitas que serán los protagonistas de este trabajo. Una muestra del empoderamiento de las mujeres diaguitas es la cantidad de ellas que han querido participar en esta investigación, mostrando orgullosas las tradiciones de su pueblo, así como el legado de sus ancestros. Al igual que Lainac Achay, algunas de estas mujeres son cacicas,es decir dirigentes, otras son *meykas* o incluso una de ellas es la *maychikúa* (guía espiritual del pueblo diaguita). La etnogénesis diaguita, o la emergencia de este grupo étnico, que era considerado por algunos arqueólogos y antropólogos extinguido o totalmente aculturado, está siendo, como se mostrará en este trabajo, protagonizada y liderada por las mujeres.

La invisivilización republicana y el largo letargo diaguita

A comienzos del siglo XIX finalizará el periodo colonial y comenzará el republicano. Chile se constituyó como República independiente en el año 1818, "luego de la derrota definitiva de los fieles a la corona, en la Batalla de Maipú" (Pizarro, Campos, Montero y Campusano, 2006: 32). El 4 de marzo de 1819 el Director Supremo de Chile, Bernardo O'Higgins, dictó la Ley S/N. *Ciudadanía chilena a favor de los naturales del país*, por la cual se les otorgaba la ciudadanía a los indigenas y se les eximía "del tributo personal con elque la corona los había gravado desde el inicio del proceso de coloniaje" (Pizarro, Campos, Montero y Campusano, 2006: 33). En esta Ley se indicaba que

> "el sistema liberal que ha adoptado Chile no puede permitir que esa porción preciosa de nuestra especie (los indígenas) continúe en tal estado de abatimiento. Por tanto, declaro que para lo sucesivo deben ser llamados ciudadanos chilenos, y libre como los demás habitantes del Estado" (O'Higgins 1819 en Molina *et al.* 2005-I: 25).

El inicio del periodo republicano se caracterizó por "la incorporación forzada de los pueblos indígenas a la República chilena" (Ancan, 2016: 48). Durante este periodo "lo indígena desapareció del discurso y categorías del Estado" (Molina y Campos, 2017: 125). Los diaguitas pasaron a ser reconocidos socialmente como agricultores y crianceros (Molina y Campos, 2017). Las identidades étnicas del Norte Chico y Zona Central del país "fueron homologadas a chilenos a partir de lo señalado por el decreto de Bernardo O`Higgins de 1819, y sometidos a partir de entonces a un proceso de invisibilización y, de ocultamiento de su identidad" (Molina y Campos, 2017: 134).

A comienzos de la República a los indígenas se les arrebatan las pocas tierras que les quedaban, un ejemplo de esta liquidación ocurrió en el pueblo de indios de Huasco Bajo, lugar habitado por diaguitas, donde

> "el 20 de marzo de 1830 el Cabildo de Freirina, acuerda la parcelación y el reparto de tierras. Lo mismo ocurre en el pueblo de indio de San Fernando de Copiapó, cuando el 5 de enero de 1836, el Cabildo local ordena su liquidación, lo que significó una sensible reducción de las posesiones indígenas; ...de esta manera se vino a concluir la obra de los conquistadores; lo que éstos habían respetado como único albergue del hogar indio, quedó de una vez atropellado, sin que contra tamaña temeridad se levantase más voz que la del cabildante don Adrián Mandiola" (Molina y Campos, 2017: 129).

El Estado Republicano se caracterizó por practicar una política asimilacionista, "donde las leyes de ciudadanía dictadas por la joven República, condujeron a la supresión de los Pueblos de Indios, de sus tierras y a la asimilación de sus habitantes" (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, 2008: 41). Durante este periodo, los indígenas no fueron considerados ciudadanos, ya que no cumplían con los requisitos obligatorios de saber leer y escribir. Según las ideas de la época

> "el denominado 'progreso de la civilización', requería superar toda forma de 'barbarie', entre las cuales las elites dominantes consideraban a las lenguas, costumbres y culturas autóctonas. La sociedad chilena durante el siglo XIX, se imaginó a si misma ligada a la cultura europea y trató de establecer fronteras con las raíces indígenas o con los pueblos y culturas indígenas que la rodeaban. De este modo, no es de extrañar que se desconozca profundamente la existencia de estos pueblos, se incentive la migración extranjera y se emprendan políticas de concesiones para la explotación extractiva de los recursos naturales ubicados en sus territorios" (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, 2008: 41).

Las dos últimas décadas del siglo XIX y las primeras tres del XX se caracterizaron por las políticas "liquidacionistas" del Estado. Este periodo es

> "denominado como de "asimilación forzosa'… Efectivamente, la 'chilenización' fue muy compulsiva, al menos en las primeras tres décadas del siglo XX, y fue una política aplicada por un gobierno centralizado que no consideró las diferencias culturales y regionales. Esta tendencia hacia la homogeneización cultural, caracterizó las políticas estatales hasta casi finales del siglo XX" (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, 2008: 42).

El Estado chileno forzó la asimilación de los pueblos originarios "a través de medidas tendientes a la desaparición de la distintividad e identidad étnica en la fusión con la población mayoritaria" (Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, 2008: 177). Estas políticas estatales provocaron la extinción del pueblo originario diaguita, pero no la desaparición de algunas de sus tradiciones ancestrales. Como se analizará en el siguiente capítulo, los diaguitas fueron discriminados y muchos de ellos ocultaron sus tradiciones culturales en el ámbito del hogar. En este sentido, como se expondrá más adelante, las mujeres diaguitas cumplieron un rol fundamental en el resguardo y la transmisión de las tradiciones ancestrales.

En conclusión, podemos señalar que durante el periodo republicano, tras el decreto de 1819 de Bernardo O`Higgins, los diaguitas fueron olvidados, relegándose sus tradiciones

culturales al ostracismo. A partir de entonces, fueron considerados como el resto de chilenos que no pertenecían a ningún pueblo originario (Molina y Campos, 2017). Durante este periodo, el poder político chileno aisló e invisibilizó al pueblo diaguita argumentando que suetnia ya no existía (Escolar, 2005). A partir de ese momento el pueblo diaguita se sumió en un profundo letargo, del cual despertó a comienzos del siglo XXI.

CAPÍTULO III
ETNOGÉNESIS DIAGUITA

"El pueblo va a resurgir con fuerza porque el despertar está despertando las consciencias de los más jóvenes y éstos vienen con la fuerza de los espíritus que ya partieron".

Ana Torres.

Durante el siglo XX los antropólogos no estudiaban al pueblo diaguita, ya que se le consideraba una etnia extinta. Sin embargo, en la última década de este siglo y a comienzos del XXI, se inició un proceso de emergencia étnica. En el año 2006, tras una investigación realizada por historiadores, antropólogos, geógrafos, abogados y arqueólogos que buscaba identificar los elementos que constituían la identidad indígena diaguita, el estado chileno reconoció la existencia de este pueblo originario. Esto reafirmó las tesis que defendián que la identidad diaguita no desapareció en Chile, si no que se mantuvo oculta en una aparente inactividad. A partir de entonces, en las zonas rurales de la III y la IV Región miles de personas que hasta hace no muchos años se consideraban campesinos o agricultores, se están autorreconociendo como descendientes de indígenas. Por otra parte, en las ciudades también se constata este despertar diaguita que está llevando a un gran número de chilenos a autoidentificarse como parte de este pueblo originario. En los siguientes capítulos se analizarán como los factores fundamentales en este proceso de etnogénesis son las "conexiones" o relaciones con sus ancestros. Hay que señalar que el verbo conectar, en sus diversas formas, es el que utilizan las diaguitas para indicar todas las diferentes maneras que tienen de relacionarse con los ancestros.

3.1. Etnogénesis

Como se indicó en la introducción, en el año 1972, en el Congreso de Acapulco se estableció la primera Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas. Posterior a esto, diferentes grupos indígenas iniciaron procesos de reivindicación étnica que se conocieron como emergencia indígena (Aravena, 2005). Para profundizar en estos movimientos se utiliza los marcos conceptuales de la etnogénesis, que los interpreta como procesos de emergencia y

reetnificación. Como se analizará en este trabajo, en los últimos años el pueblo diaguita está viviendo un proceso de etnogénesis o "renaciendo", como lo indican ellos; y, como señaló Ana Torres, esto se debe en gran medida, a que los ancestros diaguitas les están transmitiendo a sus descendientes que:

> "el momento de la lucha y que el momento del despertar llegó ahora. Estos tiempos es para eso… El pueblo va a resurgir con fuerza porque el despertar está despertando las consciencias de los más jóvenes y éstos vienen con la fuerza de los espíritus que ya partieron".

Según este testimonio son los ancestros quienes movilizaron y están movilizando, de alguna manera, al pueblo diaguita para que protagonice el proceso de etnogénesis que actualmente se encuentra en curso. Una de las características fundamentales de la etnogénesis diaguita, se relaciona con el desarraigo étnico en etapas tempranas de la vida, es decir, un gran número de personas que se han reconocido como diaguitas desconocían que eran descendientes de indígenas. Por lo tanto, en muchas ocasiones el autorreconocimiento y su posterior construcción identitaria supuso un cambio radical en su forma de vivir, es decir, el autorreconocimiento es la base en la que se cimienta la etnogénesis (Quiroz y Jeria, 2002). Ésta suele surgir como un proceso de construcción o reconstruccion "de identidades compartidas, en base a una tradición cultural preexistente o construida, que pueda sustentar la acción colectiva" (Bartolomé, 2008: 108). Se refleja "en el surgimiento o reivindicación, tanto de nuevas, como de ya conocidas, identidades étnicas" (Alcota, 2019: 40).

En la actualidad, se puede observar como diferentes sociedades o culturas que se daban por desaparecidas, están reapareciendo orgullosas de su pasado[34]. Por lo tanto, la etnogénesis se basa en la "recuperacion y el énfasis de distintos rasgos seleccionados de la tradición que pasan a desempeñarse como emblemas identitarios utilizados para afirmar la singularidad" (Bartolomé, 2008: 109). Es por esto que algunos investigadores denominán a estos fenómenos como "surgimiento o emergencia más que una simple continuidad o re-surgimiento" (Gundermann, 2013: 94). Esto se aprecia en pueblos originarios chilenos como el diaguita o el chango, los cuales "no tenían una conciencia étnica establecida" (Gundermann, 2013: 94). El

[34] Algunos ejemplos se pueden observar en Argentina con los tonocotes, selknam, huarpes, mocovies o diaguitas. En Colombia los Kankuamo o los yanaconas. En Venezuela los chaimas, karunas o guayqueries y los kollas, los diaguitas o los changos en Chile. Otro ejemplo son los manta en Ecuador.

caso de los diaguitas también coincide con la propuesta de Bartolomé, la cual expone que la etnogénesis se da en ciertos "procesos de actualización identitaria de grupos étnicos que se consideraban cultural y lingüísticamente extinguidos y cuya emergencia contemporánea constituye un nuevo dato, tanto para la reflexión antropológica como para las políticas públicas encontextos multiculturales" (Bartolomé, 2003: 175).

El concepto de etnogénesis ofrece una alternativa para explicar estos fenómenos, cada vez más numerosos, de resurgimiento y de reivindicaciones identitarias en América (Luna, 2014). Teniendo en cuenta, tal y como expuso Fredrik Barth, que "los grupos étnicos son categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por tanto, la característica de organizar interacción entre los individuos" (Barth, 1976: 10- 11). Una de las definiciones más utilizadas, en los últimos años, de etnogénesis es la que proponen Bonté e Izard:

> "el término etnogénesis, (...) se refiere a los procesos de reavivamiento o al surgimiento de una conciencia colectiva de grupos a menudo minoritarios. Esta forma de conocimiento de una pertenencia original y, a veces, exclusiva puede basarse tanto en el uso de un lenguaje común (...) Como en narraciones pseudohistóricas o rasgos fenotípicos. Cualquiera que sea el criterio seleccionado por los propios actores, uno de los elementos clave de esta concepción contemporánea de la etnogénesis parece ser la necesidad de demarcación o incluso oposición a otros grupos (dominantes)" (Bonté e Izard, 2008: 789).

Los procesos de emergencia identitaria, se manifiestan a través del "uso del nombre 'pueblo' para demostrar la unidad de un conjunto de grupos y comunidades dispersos en un territorio o bien, para estimular el carácter orgánico de sus relaciones sociales y culturales" (Bellier, 2012: 50-51). En Latinoamérica, millones de indígenas fueron obligados a ocultar sus raíces, sus tradiciones, siendo olvidados durante siglos. El diaguita Wilson Araya, en una ocasión comentó que él se sentía "más diaguita que chileno". Afirmó que el ejército que le "reprime, es chileno" y que las leyes que le "reprimen, son chilenas (…) Soy parte de un sistema que me avergüenza, pero soy parte, no puedo excluirme". Wilson se siente chileno

porque no le "queda otra, pero mi corazón está con mi gente", es decir, con sus "hermanos" y "hermanas" del pueblo diaguita. Como se observa, el "discurso emergente apunta a una crítica profunda al estado que nació y que se sustenta en la idea de un solo pueblo, una sola nación y un solo estado" (Bengoa, 2000: 324). Wilson, como la mayoría de los diaguitas que han participado en esta investigación, en su niñez desconocía que era descendiente de diaguitas.

Algunos autores, como por ejemplo José Ancan Jara, plantean una diferenciación entre la emergencia étnica y la etnogénesis, la cual se utilizaría para "designar el proceso que han experimentado diversos pueblos a los que arbitrariamente se les consideraba extintos" (Ancan, 2016: 48). Gracias a este proceso, los actuales descendientes se reconocen como miembros de un pueblo originario (Escolar, 2005; Boccara, 1999) "a través de la identificación, apropiación y rescate de prácticas culturales que conscientemente los diferencian socioculturalmente de otros grupos de la sociedad" (Ancan, 2016: 48). Por otro lado, la emergencia étnica, según este investigador, sería un "concepto que alude al surgimiento de los sectores indígenas desarrollado en las últimas tres décadas" (Ancan, 2016: 48).

Diferentes grupos étnicos, tras ser sometidos y discriminados, en las útimas décadas emergieron del olvido, tanto política como culturalmente (Falomir, 1991; Bengoa, 2000). Otro investigador latinoamericano que ha trabajado la etnogénesis, es el antropólogo francés Guillaume Boccara quien analizó como se ha desarrollado el proceso de etnogénesis del pueblo mapuche en Chile. En su estudio indica que:

> "La etnia mapuche que emerge en la segunda mitad del siglo dieciocho es en gran parte el producto de un proceso de etnogénesis, es decir, de un proceso a través del cual se produce un doble cambio, tanto al nivel subjetivo de las formas de definición identitaria como al nivel objetivo de las estructuras materiales -económicas y políticas-" (Boccara, 1999: 426).

Esto quiere decir que, según este antropólogo, durante la etnogénesis mapuche surgió una "nueva entidad sociocultural cuya estructura social e identidad poco tienen que ver con las de los grupos de su origen (los reche centrales)" (Boccara, 1999: 426). Al igual que les sucedió a los mapuche, entre los diaguita aparece una "nueva identidad cuya estructura es distinta a la etnia originaria" (Boccara, 1999: 426). Según indica el investigadorchileno Galo Luna, Boccara "se dedica a analizar los fenómenos de etnogénesis indígena desde una perspectiva dinámica, donde el nacimiento de nuevas identidades es constante, incluso para una misma cultura como

el caso mapuche" (Luna Penna, 2014: 175). Este análisis también se puede utilizar para el proceso de etnogénesis diaguita, donde está reformulándose una identidad, que aunque se basa en la original, tiene elementos distintos.

Por su parte, para Ana Rodríguez el concepto de "reemergencia" se refiere, a la situación de los "pueblos a los que los dispositivos hegemónicos declararon 'extintos' –o 'en extinción'– y que, en el presente, se organizan y participan en la arena pública como miembros de colectivos indígenas" (Rodríguez, 2017: 1). Ana Cecilia Gerrard también utiliza el concepto de reemergencia para referirse a los pueblos "a los que la hegemonía consideró extintos y que en el presente se organizan políticamente" (Gerrad, 2021: 234). Está afirmación coincide con lo que Bartolomé califica como etnogénesis. Por su parte, Lazzari (2017) expone que este "es un término que permite enmarcar los procesos de fuerte discontinuidad y resurgir de la experiencia subjetiva indígena" (Gerrad, 2021: 234). Tanto Ana Rodríguez como Ana Cecilia Gerrard, utilizan el término reemergencia con similitudes a como Ancan entiende el concepto de etnogénesis (Ancan, 2016). En la actualidad numerosos antropólogos e historiadores latinoamericanos entienden que

> "la mayor parte de los pueblos que fueron considerados extintos o desaparecidos, habrían estado invisibilizados por las formaciones nacionales de alteridad, siendo ocultada estratégicamente su identidad frente a políticas públicas discriminatorias" (Campos, Molina y Mandel Maturana, 2019: 4).

En el año 2011 se publicó un artículo que analizaba la etnogénesis del pueblo manta en Ecuador (Hernández-Ramírez y Ruiz-Ballesteros, 2011), etnia a la que se consideraba desaparecida producto de la asimilación y que en apariencia, no mantenía "rasgos indígenas característicos" (Luna, 2014: 169). Este proceso que se está dando en las comunidades manta de Ecuador es similar al que se desarrolla en Lambayeque (Perú) con las comunidades muchik, "ya que a los dos pueblos se les daba prácticamente por desaparecidos y apenas se les reconocían rasgos indígenas" (Expósito Martín, 2020: 133). Tanto el proceso de construcción identitaria de los manta como el de los muchik, es similar al de los diaguitas chilenos.

3.2. La etnogénesis en Chile

Como vimos en el capítulo anterior, el siglo XIX se caracterizó por

> "la incorporación forzada de los pueblos indígenas a la República chilena, lo que significó distintos procesos de integración de su población a la nación chilena, los que implicaron diversos intentos de invisibilización antes que el reconocimiento a la diversidad cultural" (Ancan, 2016: 48).

Los descendientes de los pueblos originarios sufrieron la discriminación por parte de sus propios compatriotas y por ello, tuvieron que organizarse y resistir en pequeñas comunidades. Es en ese contexto es como "se puede comprender lo que se ha denominado emergencia étnica y etnogénesis, fenómenos más bien recientes en Chile" (Ancan, 2016: 48). En Chile los pueblos originarios "sufrieron un proceso de chilenización, una fórmula republicana de asimilación a la nacionalidad" (Molina, 2013: 121), la cual planteaba que estos pueblos ya no existían como etnia (Escolar, 2005). Durante décadas los indígenas fueron invisibilizados por el estado y muchos de ellos ocultaron su origen, restringiendo al ámbito familiar sus costumbres ancestrales. En este contexto, "solo cabían como categoría social los mestizos y los indígenas desarraigados de su pasado y de sus prácticas culturales, inclasificables como pueblos originarios, según el punto de vista dominante" (Molina, 2013:121).

A finales del siglo XX, no solo en Chile si no en toda América Latina, los pueblos y comunidades indígenas experimentaron un proceso de empoderamiento que, como hemos visto anteriormente, fue denominado por los investigadores como emergencia indígena. En 1957 la organización internacional del trabajo aprobó el convenio 107, este fue el primer instrumento internacional en el que se habló de personas indígenas. En el año 1988 este convenio fue reemplazado por el 169, el cual fue, "el primer y único instrumento internacional que se refiere a los Pueblos Indígenas" (Bengoa, 2000: 273). Desde entonces muchas asociaciones, organizaciones y etnias se han basado en él para plantear sus demandas y exigir sus derechos: "El convenio 169 puso, quizás para siempre, el concepto de pueblos indígenas como el más adecuado para tratar la temática indígena a nivel internacional" (Bengoa, 2000: 276). En la actualidad, en Chile no solo el pueblo originario diaguita, sino que otros pueblos también,

como el mapuche o el chango, están exigiendo al gobierno que cumpla dicho convenio.

Si bien es complicado establecer una fecha para su inicio, el proceso de emergencia étnica en Chile podríamos establecerlo en la década de 1980, momento en que se visibilizó a nivel político a la población mapuche. En las siguientes décadas fueron reconocidos en Chile los pueblos aymara, rapa nui, kawésqar, yagán, atacameño, quechua, kolla, diaguita y por último, el pueblo chango, en el año 2021. Probablemente, de todos estos pueblos originarios el que está experimentando con mayor fuerza un proceso de etnogénesis es el diaguita. Una prueba de ello, es que los diaguitas han pasado de ser, para muchos investigadores, un pueblo extinto en el año 2006, a ser el tercer pueblo indígena más numeroso de Chile, con más de 90 mil personas autorreconocidas en la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). Es más, según información directa del antropólogo chileno Luis Campos, se cree que actualmente son 100.000 diaguitas los inscritos legalmente. La aprobación, en el año 1993 de la Ley N° 19.253, denominada "Ley Indígena", que reconoce la diversidad étnica del país y la ratificación del Convenio N° 169 de la OIT (ratificado en el 2008 y en vigencia desde el 2009) fueron fundamentales para el desarrollo de los diferentes procesos de etnogénesis en Chile.

> "Con la dictación de la Ley Indígena, en 1993, se produjo una extensa inscripción de comunidades indígenas —figura jurídica contemplada por esa ley—, las que pueden ser establecidas a partir de una agrupación de personas vinculadas, por herencia o filiación, a un territorio tradicionalmente indígena" (Ancan, 2016: 49).

Esta Ley intentaba modificar las políticas gubernamentales que proponían la asimilación de los pueblos originarios en una sola nación, la chilena. Posteriormente a la dictadura cívico-militar del general Augusto Pinochet (1973-1990), los diferentes gobiernos chilenos

> "han intentado -no sin dificultades- una redefinición de la relación del Estado con los pueblos originarios, los que han pasado a ser considerados como un aporte al país y no una rémora del pasado, estableciéndose la necesidad de su respeto y protección" (Ancan, 2016: 33).

En el primer párrafo de la Ley Indígena se señala lo siguiente:

> "El Estado reconoce que los indígenas de Chile son los descendientes de las agrupaciones humanas que existen en el territorio nacional desde tiempos precolombinos, que conservan manifestaciones étnicas y culturales propias siendo para ellos la tierra el fundamento principal de su existencia y cultura" (Ley Nº 19.253: 1993).

Gracias a esta ley, en Chile se dio la opción de crear asociaciones indígenas. También en el año 1993, se creó la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), es decir la oficina estatal encargada de promover, coordinar y ejecutar la política pública del Estado hacia los indígenas reconocidos en conformidad con los criterios establecidos por la ley. Nueve años después de la aprobación de la Ley indígena y según los resultados publicados por el Instituto Nacional de Estadisticas (INE), en el año 2012 la población indígena u originaria en Chile estaba constituida por un 84.11 % de personas pertenecientes a la etnia mapuche, 6.25 % a aymara, 0.46 % a rapa Nui, 0.33 % a likan Antai, 0.76 % a quechua, 0.75 % a collas, 2.53 % a diaguitas, 0.10 % a kawesqar y 0.7 % a yagan. Algo que llamó la atención de los resultados de este censo, fueron

> "las 45.000 personas diaguita censadas por primera vez y cuya reivindicación identitaria estaría fuertemente orientada en contra de las empresas mineras (principalmente de extracción cuprífera), en las regiones de Atacama y Coquimbo" (Aravena, 2014: s/p).

El censo de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) del año 2014 señalaba que en Chile existían 5.535 organizaciones indígenas y que de ellas un 37,5% eran asociaciones indígenas (2.074) y un 62,5% eran comunidades indígenas con territorios (3.461) (CONADI, 2014). Según se expone en el texto "Diálogo de las culturas", realizado por el Consejo Nacional de la Cultura y las Artes de Chile:

> "Fue la resistencia cultural y política territorial indígena la que permitió que a fines de la década de 1980 irrumpieran estos fenómenos de emergencia indígena y, a su

> vez, complejos procesos de etnogénesis, actualmente vigentes. Este proceso se consagró con la dictación de una ley que reconoció la diversidad étnica (ley N° 19.253 o Ley Indígena) y con la ratificación del Convenio N° 169 de la OIT" (Ancan, 2016: 49).

Las investigaciones que abordan la etnogénesis en Latinoamérica, plantean la emergencia étnica como las demandas de diferentes comunidades indígenas de un mismo pueblo originario que se han autorreconocido como tales, y que reivindican de manera conjunta diferentes derechos. En Chile, los procesos de etnogénesis de los diferentes pueblos originarios son "una tarea colectiva, de muchos objetos sociales, individuales y colectivos" (Ramírez, 2011: 258).

En el caso de los diaguitas las primeras demandas para ser reconocidos como pueblo originario no se iniciaron a través de comunidades, sino de manera individual. Sin embargo, en Chile en esas primeras etapas no se destacó ningún líder indígena diaguita. En la actualidad, esa dinámica individualista está cambiando paralelamente al notable aumento de comunidades indígenas diaguitas constituidas. En los procesos de etnogénesis "es posible que ciertas personas y grupos concretos se singularicen por su papel agencial destacado en este proceso de reconstrucción de identidad" (Ramírez, 2011: 258). En el caso diaguita, la *maychikúa*, o guía espiritual, Karen Aravena sería una de esas personas que tienen una relevancia especial en estos procesos.

En definitiva, la etnogénesis en Chile, al igual que en toda Latinoamérica, es el resultado de la emergencia étnica durante un proceso de reivindicación identitaria. En la actualidad, los pueblos originarios chilenos ansían tener un verdadero derecho sobre sus vestigios ancestrales, sobre su territorio y una plena autonomía cultural y política.

3.3. El despertar diaguita

> "Ellos me decían: '¡despierta, despierta, despierta!'. Sí, tenía que renacer. Sentí que del cielo vino un lenguaje importante y me dijeron que tenía que tener la claridad para tomar una decisión, un camino, y quienes me hablaban eran los ancestros, que mi sangre indígena se estaba revitalizando". Carolina Herrera.

Como vimos en el Capítulo II, Ricardo Latcham tras realizar estudios comparativos con los diaguitas argentinos y analizar antecedentes históricos, arqueológicos y lingüísticos, en las primeras décadas del siglo XX, fue quien propuso que se denominaran

> "como diaguita chilenos a los habitantes de los Valles ubicados entre Copiapó y Choapa. Sin embargo, existen antecedentes históricos que el etnónimo diaguita fue utilizado durante el periodo de conquista, colonia y República, para nombrar a la población indígena del Norte Chico (III y IV Región de Chile)" (Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2008: 237).

Latcham, siendo director del Museo Nacional de Historia Natural, le encargó a Francisco Cornely la excavación del sitio de El Olivar. En el año 1936, Cornely

> "dio cuenta de sus indagaciones en su primer trabajo 'El cementerio de El Olivar' (…) desde 1943, Cornely será un incansable investigador de la cultura diaguita chilena. Sus múltiples trabajos hablan de este interés. (…) Su conocimiento de esta cultura se refleja en su obra clásica, *Cultura Diaguita Chilena*" (Montané, 1969: 3).

En dicha obra Cornely señala que

> "por ciertas semejanzas de los objetos culturales de estos indios y también por analogía en la nomenclatura geográfica, etc., con las antiguas provincias argentinas, Don Ricardo E. Latcham, Director del museo nacional de Santiago (Chile), propuso el nombre de diaguita chilenos para los indios de Coquimbo y Atacama, nombre que sea generalizado" (Cornely, 1948: 126-127).

Algunas de las interlocutoras, además de utilizar el nombre diaguita, también usan el etnónimo kakano para autoidentificarse. Consideran que el gentilicio diaguita fue utilizado por el "invasor inca" al referirse a sus antepasados y que, tras la llegada de los españoles estos también lo adoptaron. Estas personas emplean el etnónimo kakano haciendo referencia al kakán, la lengua de los pueblos que habitaban un amplio territorio, que ahora es compartido por Argentina y Chile. El diaguita Rodrigo Alcayaga señaló que la palabra '*tiakita*' viene del quechua: "el quechua era la palabra que traía el invasor inca (…) acá se hablaba el kakán, la

lengua de las altas cumbres o las grandes alturas". Según el arqueólogo Rodolfo Lafone Quevedo (1898) la lengua de los calchaquíes y de los diaguitas era la cacana. Por su parte, el investigador chileno Raúl Molina indica que el kakán era la "lengua hablada por las etnias diaguita-calchaquí en el noroeste argentino y muy probablemente en el Norte Chico chileno (Regiones de Atacama y Coquimbo)" (Molina, 2013: 116).

La diaguita Daniza Alvarez me señaló que al cerro de pura roca se le nombra en kakán, *Kaká.* Algunas interlocutoras creen que de ahí viene el etnónimo de sus antepasados, es decir, que los kakanos eran los pueblos que vivían en los altos cerros. Estas personas consideran que les identifica más el término kakano que el diaguita, pero utilizan los dos etnónimos. Según indica el historiador chileno Eduardo Téllez Lúgaro, para Tomás Lafone Quevedo, arqueólogo uruguayo, el gentilicio diaguita

> "sería una corruptela de la forma sustantiva *tiakitas* o, más cabalmente, de *tiyaquitas* (de *tiya*: morar). Siendo el étimo tiyana denotativo de trono o asiento, es probable —postula— que el etnómino *tiyaketas* haya identificado a los pueblos que vivían asentados en el país sedentariamente (…) *Tiyaketas,* supone Lafone Quevedo, primitivamente sirvió para nombrar a las etnias aborígenes agrarias asentadas de manera estable en los territorios tucumanos; una forma verbal de distinguirlas de las bravías bandas errantes que solían depredarlos"[35].

La *maychikúa* Karen Aravena me indicó que al pueblo diaguita, en lengua kakana, debía llamársele *hasta kakán*[36]. Hay que tener encuenta que la letra *h* es aspirada y se pronuncia como una fricativa glotal sorda, esto es, parecida a una *j*. También señaló que la palabra -*kakán*- hacía referencia especificamente a la "gente de las piedras de los altos". Es decir, a los antiguos pueblos que vivían en la cordillera de los Andes. Sin embargo, la palabra *kaká*, según Karen, significa "piedra-piedra… entonces los diaguitas son piedra", y añadió: "los diaguitas, incluso los de la costa, colocaban sus casas arriba de las rocas, en lo alto y, las casas provisorias de pesca abajo… y los que vivían en la cordillera, siempre arriba en los cerros, aunque en quebradas… ¡siempre en piedras!". Por otra parte, simbólicamente la palabra kaká significa "siempre fuertes, siempre firmes, siempre estable".

[35] Cita extraída de: http://sitiobatalladelosloros.cl/2020/08/reflexiones-sobre-la-identidad-diaguita-1-dr-eduardo-tellez-lugaro-culturas-surandinas-huarpes-y-diaguitas/#_edn1

[36] *Hasta* (pueblo), *Kakán* (gentes que habitan en las piedras o rocas que están arriba y que son fuertes y firmes).

El diaguita Eliecer Maluenda indicó que tienen que "reconectarse con la memoria ancestral y de pueblo (…) porque hasta hace 15 años nosotros estábamos extintos". Como vamos a mostrar a continuación, a partir de la década de 1990 surge, en el denominado Norte Chico chileno, "la emergencia de un movimiento de reivindicación identitario en torno a las categorías de 'indígena', de 'etnia' y del etnónimo diaguita" (Gajardo, 2014: 80).

En las zonas rurales donde hoy miles de personas se reconocen como diaguitas, hace no muchos años estas mismas personas se consideraban "campesinos chilenos (crianceros, arrieros, agricultores o huasos)" (Gajardo, 2014: 80). Los diaguitas fueron reconocidos socialmente como "agricultores" y "crianceros".

Este hecho ocurrió igualmente en otros países de América Latina, en donde las personas descendientes de los pueblos originarios pasaron de ser considerados indígenas a ser simples agricultores o campesinos. En Perú, la Conacami una ONG creada en 1999 que se define como una organización nacional conformada por los representantes de las comunidades rurales y urbanas constituidas a nivel local, regional y nacional afectadas por la minería, hidrocarburos y otras industrias extractivas (Conacami, 2001) señala que:

> "el derecho al territorio fue vilmente vulnerado desde el inicio y durante la Colonia, ni la llegada de la Independencia y la República implicó el respeto al derecho al territorio de los pueblos. Esa vulneración sostenida por siglos se modificó ligeramente hace más de 30 años para dar paso a una reforma agraria, y con ello a una mayor fragmentación y vulnerabilidad de la identidad como pueblos para pasar a llamarnos desde entonces: comunidades campesinas y nativas" (Servindi, 2005)".

Como bien señala la antropóloga Carmen Salazar-Soler, esto indica que "se está denunciando el paso de indio a campesino y se está clamando por un paso de campesino a indio" (Salazar-Soler, 2009: 210). Es muy interesante este proceso que señala Salazar-Soler, ya que en Latinoamérica, durante los periodos republicanos, los indígenas fueron forzados a abandonar sus tradiciones y costumbres ancestrales para pasar a ser "ciudadanos" de la nueva nación. En la actualidad, miles de personas luchan por volver a ser considerados indígenas y por recuperar las tradiciones que sus antepasados fueron obligados a olvidar.

En cierta ocasión Eliecer me señaló que cuando le dijo a su padre que había descubierto que era diaguita, este se lo tomó a broma:

> “Sí, es extraño porque mi padre inicialmente bromeaba con eso: ‘ah, entonces tú te ‘creís’ indio ahora’… qué sé yo, lo hacía en buena onda, no así como bufándose ni ninguneando, pero sí bromeaba con eso, él no se sentía para nada identificado con eso, mis padres de hecho antes de toda esta identificación indígena, ellos están muy mezclados con la identificación de huaso, se vestían de huaso para el 18[37], les gustaba esa vida de huaso digamos, de caballo, de traje, la virgen, las procesiones, todo eso, entonces le chocaba mucho a lo mejor que yo venía con ese discurso ancestral, y de a poco se fue él mismo interiorizando, viendo lo que le pasaba, su propia historia. Hasta que él mismo se identifica, hoy en día está totalmente identificado con lo indígena”.

El 16 de octubre del año 2021 tuve la oportunidad de viajar al pueblo de Canelilla (Comuna de Ovalle, provincia de Limarí, Coquimbo, IV Región) a conocer a los padres de Eliecer (fig. 9 y 10).

Figura 9. El autor con Eliecer Maluenda, presidente de la Comunidad Diaguita Churckiacko.

Fotografía de Macarena López Oliva.

[37] Se refiere al día de la independencia de Chile, que se celebra cada año el 18 de octubre.

Figura 10. El autor con Silvia Muñoz, madre de Eliecer Maluenda y anciana de la Comunidad Diaguita Churckiacko. Fotografía de Eliecer Maluenda Muñoz.

La familia ha formado la Comunidad Diaguita Churckiacko (fig. 11), de la cual es vocero Eliecer y presidente su padre, Don Eliecer Maluenda.

Figura 11. Logo de la Comunidad Diaguita Churckiacko.

Según me indicó el vocero de la Comunidad Eliecer Maluenda Muñoz, *churckiacko*, significa: "Agua de *churcki* (fig. 12). El *churcki* es un árbol parecido a un espino que tiene una flor amarilla (…) en la zona se da ese árbol".

Figura 12. *Churcki* (Oxalis gigantea), planta característica del norte semiárido chileno (Cerda, 2015: 17).

En la carta de presentación de la comunidad, escrita en Punitaqui (provincia de Limarí, Coquimbo, IV Región), se puede leer:

> "Qué alegría, como presidente de la Comunidad Churckiacko, estar en un lugar sagrado para profundizar las raíces de la cultura diaguita, del pueblo kakano. Estamos aquí para recordar y conmemorar a nuestros ancestros, recuperar y empoderar la revitalización y revalorización de nuestra cultura. Esto es una etapa de renovación y profundización del conocimiento y el rescate de nuestra preexistencia" (Carta de presentación de la Comunidad Diaguita Churckiacko, 2021).

Por su parte, en un texto que realizó la Comunidad Indígena Diaguita Taucán, titulado *Diaguitas del Valle de Chalinga. Patrimonio, cultura e identidad*, se señala que el pueblo diaguita fue y es

> "mucho más que un pequeño agricultor, un pirquinero de subsistencia o un artista de feria artesanal, esas categorías a las que con tanta frecuencia se relega al indígena, reproduciendo el estereotipo dañino que juzga a la población indígena como improductiva y de poco aporte para el crecimiento del país" (Comunidad Indígena Diaguita Taucán, 2014: 97).

Desde finales del siglo XX diferentes personas, asociaciones y comunidades diaguitas, son "protagonistas de un proceso de identificación étnica en torno al etnónimo diaguita" (Campos, 2005: 2). El proceso de etnogénesis diaguita está caracterizado, por un lado, por el "aparecimiento de una identidad étnicamente diferenciada" (Campos, 2005: 2) y, por otro, por la reetnificación, proceso "a través del cual las sociedades asignan nuevos valores y significados a sus prácticas culturales" (Campos, 2005: 2). En el año 2016 el investigador chileno Raúl Molina afirmaba que la historia del pueblo indígena diaguita era practicamente desconocida para los chilenos (Molina, 2016). Como vimos en el capítulo anterior, a los diaguitas "se les nombra en el periodo colonial, especialmente en el valle de Elqui, pero en tiempos republicanos, desde el siglo XIX, desaparecen como categoría étnica y social" (Molina, 2016: 83).

En el Norte Chico chileno, durante la colonia se constituyeron "los pueblos de indios", los cuales fueron "un antecedente común a las comunidades indígenas diaguitas recientemente formadas en los valles del Huasco y del Choapa, en virtud del cumplimiento con lo establecido en la Ley Indígena de 1993" (Molina, 2016: 83). El proceso de etnogénesis diaguita, al igual que muchos otros en América Latina, está marcado por la "aparición sorpresiva de una identidad considerada hasta entonces como desaparecida" (Molina, 2017:123).

De hecho, como señalaba el historiador chileno Guillermo Cortés en el año 2004, prácticamente la totalidad de los investigadores, académicos o historiadores habían decretado"la extinción de los diaguitas, lo único que varía es la fecha de extinción de este pueblo" (Cortés, 2004: 299). Cortés añadía en aquel momento, previo al reconocimiento del pueblo originario diaguita, que "afortunadamente, esta extinción parece ser cuestionable. Los hechos empiezan a revelar una tímida y nueva realidad (...). Postulamos que con el tiempo se confirmará que los diaguitas aún viven en la localidad de Alto del Carmen" (Cortés, 2004: 299). Por su parte, el antropólogo Luis Campos en el año 2005 señaló que

> "La etnia diaguita fue mencionada oficialmente por primera vez en 1971 en las discusiones en torno al proyecto de Ley Indígena 17.729 que promulgó el gobierno de la Unidad Popular (1970-1973). Este anteproyecto precisaba que los diaguitas, junto con los atacameños y los changos, pueblos todos ubicados históricamente en el norte árido y semiárido de Chile, conforman una población de aproximadamente 20.000 personas que conservan ciertas formas de vida y tradiciones" (Campos en Gajardo, 2009: 115).

Los diaguitas están recuperando elementos culturales que se habían perdido o que estaban escondidos en la cotidianidad de algunas casas y, a su vez están incorporando "elementos prestados de otras tradiciones" (Campos, 2005: 8). Las comunidades luchan por no perder sus tradiciones culturales y en muchos casos incorporan otras externas que les ayuden a fortalecerse (Bonfil, 1995). El proceso de etnogénesis de los diaguitas se visibilizó gracias a diferentes trabajos históricos y antropológicos (Cortés, 1998; Téllez, 1995; Molina, 2004). Los pocos estudios que hay hasta ahora se han centrado en las comunidades diaguitas de la III Región de Chile (Atacama), y apenas hay investigaciones realizadas en las Regiones de Coquimbo, Valparaiso y Metropolitana. Los trabajos se realizaron, principalmente, en el Huasco Alto (Bourguignat y Ramírez 2006; Pizarro et al. 2007; Lorca, 2007; Campos, 2008; Molina, 2013, 2014, 2016; Gleisner y Montt, 2014; Molina y Campos, 2017) por tres razones: en primer lugar, por ser la primera zona y por lo tanto, la más antigua, donde comenzó este proceso de autoidentificación indígena; en segundo lugar porque

> "su territorio durante la colonia se consideró un 'confín geográfico' y un refugio indígena que marcó una frontera con el español, lo que permitió que su población autóctona pudiera mantener, hasta el presente, el control de las tierras y, en ellas, su reproducción social y económica" (Molina y Campos, 2017: 123).

Y por último, porque en esta zona existe actualmente, una "mayor recopilación de documentos históricos" (Gleisner y Montt, 2014: 25). Investigadores como Raúl Molina y Luis Campos consideran que en el Huasco Alto (III Región).

> "se inaugura la etnogénesis diaguita, una identidad indígena que se había sumergido y negado en el periodo republicano y que desde las ciencias sociales creían

> extinguida. Se consideraba a los diaguitas solo como expresión prehispánica, estudiada en sus evidencias arqueológicas (Cornely, 1956; Iribarren, 1956)" (Molina y Campos, 2017: 124).

Efectivamente, durante los siglos XIX y XX del periodo republicano "lo indígena desapareció del discurso y categorías del Estado" (Molina, 2017: 125) y los antiguos indígenas diaguitas fueron reconocidos socialmente como agricultores y crianceros. Sin embargo, como se analizará a continuación, en la actualidad muchos de estos agricultores están reconociéndose como diaguitas "en virtud de sus antecedentes históricos y culturales"(Molina y Campos, 2017: 125). A finales de la década de los años noventa gracias a diversos estudios, tanto históricos como antropológicos, sobre todo enfocados en Copiapó y Huasco (III Región), los diaguitas comenzaron a ser visibilizados (Téllez, 1995; Cortés, 2000 y Molina, 2004). Los principales estudios realizados -sobre todo en la III Región-, se han enfocado en los procesos de etnogénesis (Molina y Campos, 2017), de etnicidad (Lorca, 2007; Molina, 2013 y 2014), y en menor medida de identidad (Bourguignat y Ramírez, 2006; Téllez, 2011). En el año 2014 la Comunidad Indígena Diaguita Taucán elaboró un estudio histórico y antropológico en el que en su dedicatoria se puede leer:

> "Dedicamos este libro a los habitantes del Valle de Chalinga, por transmitirnos relatos invaluables de su pasado; a los antiguos indígenas de este valle, que combatieron y sufrieron la violencia del invasor; a nuestro abuelo Pedro Olivares Taucán, por ser la fuente de conocimiento y entereza por el cual nos definimos como comunidad; a Teresa Olivares por ser quien dio el primer paso para la conformación de la Comunidad Taucán; a la gente de Salamanca, para que juntos podamos reconstruir nuestra identidad indígena; a Amaru Taucán, por acompañarnos desde el vientre de su madre durante la realización del libro; y a los ancestros diaguitas, cuyas voces viven en nosotros y se harán escuchar nuevamente en los valles del Norte Chico" (Comunidad Indígena Diaguita Taucán, 2014: 1).

Este fue uno de los primeros estudios que se realizó sobre los diaguitas de la IV Región (Coquimbo). Como se analizará posteriormente la presencia de los ancestros está siendo el pilar sobre el que se sustenta la construcción identitaria del pueblo diaguita. En el año 2019

viajé a Salamanca (IV Región) a visitar a la Comunidad Indígena Diaguita Taucán y tuve el honor de conocer a don Pedro Olivares Taucán (fig. 13), el cual lamentablemente falleció el año 2022.

Figura 13. El autor en la Comunidad Indígena Diaguita Taucán conversando con don Pedro Olivares Taucán. Fotografía realizada por Macarena López Oliva.

Esta comunidad es de tronco familiar, es decir, que todos sus miembros pertenecen a la misma familia, la cual "en virtud de su antiguo linaje o tronco común (los Taucán), constituyeron en 2013 la primera comunidad indígena diaguita de la Comuna de Salamanca" (Molina, 2016: 97). Como me indicó Teresa Olivares, hija de Pedro Olivares, el apellido Taucán aparece a principios del siglo XVIII en documentos coloniales del "pueblo de indios de Chalinga"[38].

El proceso de etnogénesis diaguita puso fin a la invisibilización histórica y territorial de los diaguitas,

[38] Parte de los libros parroquiales de Choapa (ex Illapel) –libro de Matrimonio, libro de Bautismo- en los que observa la historia genealógica de la familia Taucán. Este estudio fue realizado el año 1987 por el sacerdote belga Pablo Rendic, el cual se lo entregó a Pedro Olivares Taucán, antes de su regreso a Bélgica.

Página	Matrimonios, fecha de casamiento, otros
1	*Taucán Mariano con Aillacura Francisca, el 19.04.1730y el de Taucán Agustín con General Clara*, sin fecha de matrimonio. Esta última, también llamada Hermosa Clarao Clara de la Hermosa tuvo tres hijos naturales: Manuela (Libro II Baut, 5), Francisca Ventura (L II Baut, 21) y Manuela (L II Baut, 68).

> "ya que estos habitantes de antiguos pueblos de indios apoyándose en sus apellidos y linajes, en las tierras conservadas y en la continuidad económica productiva, avanzaron primero hacia una autoidentificación como diaguitas y posteriormente, en el año 2006, lograron el reconocimiento como Pueblo Indígena, siendo incorporados a través de la Ley Nº 201179 a la Ley Indígena 19.253 (Molina *et al.*, 2005; Campos, 2016)" (Molina, 2017: 124).

En el proceso de etnogénesis del pueblo diaguita el territorio y los apellidos son factores fundamentales. El primero, en sus orígenes, estuvo relacionado con "provenir del pueblo de indios del Huasco Alto y mantener un poblamiento continuo y documentado a lo menos desde el siglo XVII" (Molina, 2017: 135). El segundo factor está relacionado con los apellidos de origen kakán, la lengua de los antiguos diaguitas (Nardi, 1986; Latcham, 1926, 1937), que aún se mantienen en Chile. Como se analizará posteriormente, para el fortalecimiento de la identidad étnica diaguita la adscripción territorial y el reconocimiento de su territorio ancestral son de vital importancia. Al respecto de los apellidos diaguitas, el investigador chileno Ricardo Latcham indicó, ya en 1937, que:

> "la semejanza y a menudo la identidad de los apellidos es todavía más concluyente (para denominarlos Diaguitas chilenos). Entre aquellos que se han sacado de los antiguos registros parroquiales de Copiapó, Huasco y La Serena, hallamos muchos que son iguales a los de igual procedencia argentina. De los que todavía se usan en las provincias en cuestión, podemos citar: Albayay, Abancay, Calchin, Campillay, Caymanqui, Chanquil, Casmaquil, Chavilca, Chapilca, Chupiza, Liquitay, Pachinga, Lainacache, Payman, Quilpitay, Quismachay, Sapiain, Talmay, Talinay, Tamango, Salmaca, Chillimaco, etc" (Latcham, 1937: 894-895).

Como hemos visto anteriormente, el concepto de etnicidad está relacionado con la acción política que pone en marcha una identidad étnica. Es importante indicar que en ningún caso ha sido el propósito de esta tesis hacer un análisis pormenorizado de los procesos de etnicidad llevados a cabo por el pueblo diaguita. Aún así en el caso de los diaguitas es importante señalar que en el año 1998, en la declaración final de un encuentro de mujeres indígenas organizado por la Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas y la

Asociación de Mujeres Mapuche Rayen Voygüe[39], se menciona la solicitud de reconocimiento legal de los diaguitas (Gajardo, 2009: 115). Posteriormente, en el año 2001,en Vallenar (III Región) se realizaron investigaciones en relación a "la identidad indígena a través de entrevistas, historias de vida y jornadas de conversación, dando origen a los 'Tertulianos' (…) Este grupo pasó a conformar un Centro Cultural Diaguita, acompañando al formado en la localidad de Alto del Carmen" (Molina, 2013: 118).

Durante el año 2000, en Copiapó se creó la Organización Multiétnica Millaray, la cual estaba liderada por miembros del pueblo mapuche y presidida por Fernando Huina. En está organización participaban personas de diferentes etnias y, fue la primera vez en la IV Región que habían personas que se autoidentificaban como diaguitas (Campos, 2005). Según indica el antropólogo Luis Campos, Fernando Huina le comentó que

> "las demandas diaguitas se van a plantear ya a partir del año 2001, cuando jóvenes yn iños diaguita pierden sus becas indígenas con la argumentación, desde CONADI, de que no habían sido reconocidos como indígenas y por lo tanto, no tenían derecho a los beneficios" (Campos, 2005: 25).

Un hecho relevante en la etnicidad diaguita sucede cuando Yasna Proboste Campillay, de origen diaguita, que fue Gobernadora de la provincia del Huasco entre 1997 y 2002, e Intendenta dela Región de Atacama entre 2001 y 2004, "comprometió su apoyo a la demanda de reconocimiento diaguita y a su fortalecimiento organizacional y cultural" (Molina, 2013: 118). En el año 2002

> "una delegación de la Región de Atacama, impulsada por los diputados Antonio Leal, Jaime Mulet, Alberto Robles y Carlos Vilches, apoyados por Yasna Provoste Campillay, quien se identifica como diaguita, presentaron una moción al Congreso para incorporar a los diaguitas de forma explícita en el artículo 1 de la Ley Nº 19.253 promulgada el 28 de septiembre de 1993" (Gleisner y Montt, 2014: 24).

El objetivo de esta moción era conseguir el reconocimiento de los diaguitas como pueblo originario. Un año después en 2003, sucede un acto importante para el reconocimiento

[39] Declaración de Cañete, 1998.

del pueblo originario diaguita, ya que el gobierno chileno crea la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato hacia los Pueblos Indígenas, "cuya misión es el reconocimiento histórico a los pueblos originarios y la creación de medidas reparatorias" (Luna, 2021: 20). Si bien en ese momento no estaba reconocida legalmente como pueblo originario chileno, esta comisión dedicó un capítulo a la etnia diaguita. Aunque cuesta imaginar, antes de estos hechos no hubo ni una fuerte presión por parte de "líderes diaguitas" ni de organizaciones locales.

En aquel entonces se dio un debate entre ciertos arqueólogos, que defendían la tesis de que los diaguitas habían desaparecido tras sufrir el dominio inca y español y posteriormente sufrir un proceso de mestizaje y, algunos antropólogos que postulaban la "persistencia de rasgos culturales de las antiguas poblaciones diaguitas" (Luna, 2021: 21). En marzo de 2004, se realizó el "Primer encuentro Diaguita: Un pueblo vivo" en la localidad de Alto del Carmen (III Región). El encuentro fue anunciado del siguiente modo:

> "Los expositores diaguitas estarán haciendo in situ los productos en cerámica, los textiles, la talabartería, los preparados de medicina tradicional y los alimentos, se podrá conocer la forma en que se confeccionan las cosas con técnicas aplicadas hace 500 años. Esta es la primera vez que hombres y mujeres identificados con la etnia diaguita se juntan a compartir experiencias, revivir historias y vivencias del pasado y presente de su pueblo..." (Primer encuentro Diaguita: Un pueblo vivo, 2004).

También en el año 2004, la Secretaría Regional Ministerial de Planificación de Atacama (III Región) encargó a un grupo de investigación multidisciplinario, integrado por historiadores, antropólogos, geógrafos, abogados y arqueólogos, realizar un "diagnóstico sociocultural de la etnia diaguita" (Gajardo, 2009: 116) con el fin de

> "identificar los elementos que constituyen esta identidad indígena, a través de la recuperación de la memoria histórica, prácticas culturales y antecedentes documentales que caracterizan a la población que actualmente se identifica como diaguita" (Molina et al., 2005: 12).

Algunas de las conclusiones fueron que:

> "Los siguientes aspectos de la identidad diaguita: territorio ancestral; continuidad de linajes, términos vernáculos de la lengua kakán que se expresan en apellidos, toponimia y actividades cotidianas, mantenimiento de actividades tradicionales como agricultura, ganadería, tejido y cerámica; pervivencia de elementos de cosmovisión en relación con antiguas divinidades […] así como la autoasignación de la población a su condición étnica diaguita y de pueblo originario, son elementos conclusivos que evidencian la presencia diaguita actual" (Molina et al., 2005: 163).

En resumen, los investigadores daban su visto bueno al reconocimiento legal del pueblo originario diaguita, hecho que ocurrió en el año 2006 durante el Gobierno de la presidenta Michelle Bachelet (2006-2010), a través de la Ley Nº 20.117. En el artículo único de esta ley, se puede leer lo siguiente:

> "Reconoce la existencia y atributos de la etnia diaguita y la calidad de indígena diaguita. Teniendo presente que el H. Congreso Nacional ha dado su aprobación al siguiente proyecto de ley, originado en una moción de los Diputados señores Antonio Leal Labrín, Jaime Mulet Martínez, Alberto Robles Pantoja y el entonces Diputado Carlos Vilches Guzmán. Proyecto de ley: Artículo único.- Agrégase en el inciso segundo del artículo 1º de la ley Nº 19.253 sobre Protección, Fomento y Desarrollo de los Indígenas, reemplazando por una coma (,) la conjunción "y" que antecede al vocablo "Collas", la expresión "y Diaguita".Y por cuanto he tenido a bien aprobarlo y sancionarlo; por tanto promúlguese y llévese a efecto como Ley de la República. Santiago, 28 de agosto de 2006.- Michelle Bachelet Jeria, Presidenta de la República" (Publicación de Ley en Diario Oficial, 2006).

A pesar de lo que indicaba la Ley Indígena de 1993, el reconocimiento por parte del Estado chileno no incluyó el derecho a poseer tierras a los diaguitas (a excepción de las comunidades huascoaltinas), siendo en la actualidad una de sus principales demandas. En este sentido, la *meyka* diaguita Doris Araya me indicó:

> "Me da mucho sentimiento como están mis hermanos, muchos hermanos indígenas aún no despiertan, aún no se dan cuenta, que la tierra es lo primero, que hay que luchar por la tierra. La madre tierra nos da todo, uno no come billete. Uno no come oro, uno respira aire, nuestros pies necesitan la tierra para descargar la energía, nuestro corazón necesita pensar en universo".

En Chile, la representación del Estado-nación basada en la homogeneidad cultural y social está cambiando. Esta identificación de Chile era

> "un mito que en sí mismo ha estado en la base de las políticas estatales hacia los pueblos indígenas a lo largo de la historia, caracterizada, salvo algunos matices, por la negación, la discriminación, el etnocidio y un deseo de asimilación (chilenización) forzada" (Gajardo, 2009: 114).

Reflexionando con la *meyka* Doris Araya acerca de esto, señaló que sus hermanos indígenas estuvieron

> "atrapados durante siglos, sin ganas de luchar, con la cabeza gacha, pensando muchos que son españoles, aún no despiertan los diaguita, aún no despierta el pueblo indígena. Le hago un llamado a todos mis hermanos indígenas que despierten, que sientan latir fuerte su corazón, que sientan orgullo, que sientan felicidad de ser indio, de ser indígena. Es una felicidad, es una alegría de pertenecer a esta tierra, a esta madre tierra, torturada. Ahora las mineras están seccionando las pechas a nuestra madre tierra, están cortándole la vida… sí po' amigo, ¡yo también me emociono!".

La investigadora Andrea Hidalgo Vallejos plantea que en Chile la etnogénesis del pueblo aymara "alcanzó su momento cúlmine con la aprobación de la Ley Indígena 19.253, del año 1.993" (Hidalgo, 2004: 32). En ese año, los aymaras fueron reconocidos como pueblo originario por el estado chileno. Por su parte, la etnogénesis diaguita, al contrario que la aymara, está llegando a un momento de máxima intensidad, en la actualidad, casi veinte años después de ser reconocidos como pueblo originario. Hace apenas treinta años muy pocas personas en Chile se hubieran autoidentificado "como 'nativo' o indio, menos como perteneciente a una 'etnia' y menos como diaguita" (Gajardo, 2009: 114), sin embargo, en la actualidad los diaguitas son, según el último censo (2017), el tercer pueblo originario en número de personas reconocidas legalmente por el estado chileno. Algunos investigadores proponemos que "la emergencia de la identidad diaguita es un fenómeno en construcción" (Luna, 2021: 23).

Planteo que el ser reconocidos por el estado chileno no fue el fin de un proceso, sino que por el contrario fue el inicio de la reconstrucción identitaria del pueblo diaguita chileno. Al igual que le sucede al pueblo muchik del norte de Perú, los diaguitas a través de este proceso intentan "recuperar un pasado común, actualizarlo y asumirlo como suyo con el fin de construir un mejor presente y futuro para ellos y para sus descendientes" (Expósito Martín, 2020: 126). A partir del año 2006, tras el reconocimiento como pueblo originario, miles de chilenos que desconocían que eran diaguitas, empezaron a investigar sus orígenes y pusieron en marcha un proceso de construcción identitaria, en el cual, como se analizará posteriormente sus ancestros son parte fundamental.

Desde un enfoque etnohistórico, "la etnia diaguita no habría desaparecido en el pasado, sino que los indígenas se refugiaron al interior de los valles" (Luna, 2021: 23), preservando en el ámbito familiar elementos culturales (Campos, 2008) que ahora están siendo recuperados. Gracias a estas tradiciones aún se pueden establecer continuidades. El caso del pueblo diaguita, en términos antropológicos, es un ejemplo "de un proceso de etnogénesis contemporáneo, proceso que si bien no es nuevo en el país, ha quedado explícitamente registrado con el reconocimiento de este pueblo" (Aravena: 2014: s/p).

Durante cientos de años la identidad diaguita se mantuvo oculta en una aparente inactividad que, como ya se indicó, el investigador chileno Raúl Molina denominó "latencia étnica" (Molina, 2014: 47). Desde el año 2006, miles de chilenos se han autoidentificado y son reconocidos como descendientes diaguitas. Para ello, se considera su historia familiar y local, sus apellidos y linajes, y el territorio que históricamente han ocupado (fig. 14). La

demanda de inclusión de los diaguitas a la ley, se centró en las comunidades que se encuentran en la parte más cercanas a la cordillera, en Alto del Carmen (Atacama, III Región).

Figura 14. Mapa de la III (Atacama) y de la IV (Coquimbo) Regiones de Chile. Diseño extraído de "Diaguitas chilenos. Serie introducción histórica y relatos de los pueblos originarios de chile" (Gleisner y Montt, 2014: 13).

Sin embargo, tras aprobarse la Ley Nº 20.11779 fueron grupos de individuos, a título personal, de diferentes regiones y sin pertenecer a ninguna asociación ni comunidad, los que motivados por sentimientos de pertenencia a la identidad diaguita comenzaron a solicitar a la CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena) ser reconocidos como indígenas. Más tarde, comenzaron a constituirse comunidades indígenas diaguitas desde la región de Antofagasta (II Región), a las comunas de Alto del Carmen, Vallenar y Freirina en la región de Atacama (III Región), hasta las regiones más al sur: Coquimbo (IV Región), Valparaiso (V Región) y Metropolitana (XIII Región).

Actualmente "han proliferado las comunidades diaguitas y las asociaciones indígenas a lo largo del país" (Molina y Campos, 2017: 125). Hoy en día, es incesante el número de personas que se reconocen legalmente como diaguita y, de comunidades que se están

formando. Según los datos del Censo del año 2012, en Chile había en ese momento 45.314 personas que se declaraban diaguitas. El mayor número de personas que se consideran pertenecientes al pueblo indígena u originario diaguita se encontraban en la región de Atacama (40.45 %), le seguía la región de Coquimbo (25.11 %), Metropolitana (9.73 %), Tarapacá (5.8 %) y Arica y Parinacota (2.33 %). En el año 2013 la encuesta Casen, o encuesta de caracterización socioeconómica nacional, contabilizó a 50.653 personas que se autoidentificaban como diaguitas, lo que corresponde al 3,2% del total de la población indígena del país. Según esta encuesta, la población diaguita se concentraba en las regiones de Atacama (57%) y de Coquimbo (27%), asentándose mayoritariamente en zonas urbanas (83,2%) y una parte minoritaria en la zona rural (16,8%).

En el año 2017, una investigación del Ministerio de Desarrollo Social, reveló que la cantidad de personas que se consideraban como pertenecientes a uno de los pueblos indígenas reconocidos por ley, pasó de 1.060.786 personas en 2006 a 1.585.680 en 2015, el equivalente al 9% de la población total del país. Los diaguitas reconocidos fueron 63.081, un 3,98%. Según los datos del Censo 2017, existen 88.474 (4,1%) personas que se consideran pertenecientes al pueblo indígena u originario diaguita, correspondiendo al tercer pueblo indígena con mayor porcentaje del país, después de los mapuches (79,8%) y aymaras (7,2%)(INE 2018: 16)[40]. Estos datos indican que entre el año 2012 y el 2017 el número de personas que se consideraban pertenecientes al pueblo indígena u originario diaguita aumentó de 45.314 a 88.474, es decir, 43.160 personas se autoidentificaron diaguitas en apenas 5 años. Esto no sucede con ningún otro pueblo originario en Chile: los diaguita, "de ser un pueblo extinto en el año 2005, pasaron a ser hoy el tercer pueblo indígena más numeroso en el país, con cerca de 90 mil personas" (Campos, Molina y Mandel Maturana, 2019: 3). Los últimos datos oficiales de CONADI (2019) indican que hay registradas 87 comunidades y 40 asociaciones indígenas diaguitas en las regiones de Atacama, Coquimbo, Valparaíso y Metropolitana.

Como ya se explicó anteriormente, en este trabajo no voy a realizar un análisis de la situación histórica, ni actual de las comunidades y asociaciones diaguitas. En la introducción se planteó el cambió de enfoque investigativo que tuve que hacer, debido al "estallido social" y a la pandemia de COVID 19. El objetivo a partir de entonces fue investigar el proceso personal de autoidentificación étnica de cada una de las personas que han participado en la

[40] Hasta la fecha de finalización de esta tesis no se había actualizado el censo.

investigación. Con esto se pretende hacer un aporte al estudio de la etnogénesis diaguita, pero no desde el análisis de elementos externos a estas personas, si no desde el estudio de elementos internos, casi ontológicos, de su ser diaguita.

Como se puede observar el número de diaguitas no para de crecer, además en los últimos años "se han constituido numerosas comunidades y asociaciones diaguitas, obedeciendo al generalizado proceso de etnogénesis que viven hoy los pueblos indígenas en Chile" (Ancan, 2016: 64). Para conseguir el objetivo propuesto participé en diferentes reuniones online en las que se reflexionaba sobre la cultura diaguita[41]. Gracias a los contactos previos y a estas reuniones, pude conocer a un número significativo de personas que se autoidentifican como diaguitas. En plena pandemia, y con el estallido social de fondo, comencé a tener un contacto habitual con ellas. Estos procesos se desarrollan en "un amplio periodo de tiempo, y muchas veces, al analizarlos se ven como hechos evidentes, pero en su evolución sufren altibajos y estancamientos" (Expósito Martín, 2020: 126). En este sentido, se ha constatado que la etnogénesis diaguita está, al contrario que otros procesos similares como el de los muchik en Perú, en un momento de máxima intensidad. Con el fin de analizar este proceso, el cual tiene "como sustrato la presencia de esta población indígena en un territorio que históricamente les ha pertenecido por permanencia y ancestralidad" (Molina y Campos, 2017: 126), se han mantenido difrentes conversaciones con una muestra representativa de la actual comunidad indígena diaguita. El propósito ha sido conocer el proceso personal y colectivo de autorreconocimiento de ser y pertenecer a este pueblo originario chileno.

Los actuales diaguitas están construyendo una identidad diferente a la chilena sobre la base de su pasado histórico; investigándolo, rescatando sus tradiciones y poniéndolas en práctica en su vida diaria. La cotidianidad "tiene un rol en la construcción del ser diaguita, porque permite una diferenciación cada día" (Luna, 2021: 112). En este sentido, es importante señalar que al igual que les sucedió a los tapuios en Brasil, a los diaguitas el considerarlos como mestizos a lo largo de la historia, el haber perdido (supuestamente) su lengua y "su mezcla manifiesta con otros pueblos y gentes" (Ruiz-Ballesteros, 2011: 162), no ha sido

[41] Es importante volver a señalar que tras el "estallido social" y la aparición de la pandemia de COVID 19, se replanteó la investigación. Por este motivo no se profundizó en el estudio de las comunidades diaguitas, ni en su forma de organización. Recordemos que ese era el planteamiento inicial, pero que se modificó para centrarse en el proceso personal de construcción del ser diaguita de numerosos chilenos que se identifican como parte de este pueblo. A partir de ahí, junto con mi director de tesis, acordamos dar prioridad al proceso personal de autoidentificación étnica. Durante la última fase de la tesis se realizó un análisis acerca de lo que significó para las vidas de las protagonistas el descubrir que eran descendientes de indígenas, lo que supusó para ellas el autorreconocerse como diaguita y a partir de ahí, como se construyen como tales.

obstáculo suficiente como para frenar su emergencia étnica.

En los últimos diez años, se ha producido un "despertar diaguita", que está traduciéndose en que un gran número de chilenos se están autoidentificando como parte de este pueblo originario. Como se analizará a continuación, el factor fundamental, en este proceso de etnogénesis, está siendo la "conexión" o relación con sus ancestros. Este proceso cultural y antropológico, que está modificando el país, parece imparable; mes a mes surgen nuevas comunidades indígenas diaguitas, y cada semana hay charlas y debates en los que las personas que se autoidentifican como diaguitas comparten sus experiencias y, reflexionan acerca de los saberes que les fueron transmitidos por sus ancestros. Además, planean como hay que preservarlos y difundirlos para que no se pierdan. Conversando con la diaguita Lilian Trigo acerca del proceso que están viviendo muchas personas que se están autorreconociendo como diaguitas, expuso:

> "Nosotros es como volver a renacer, volver a decir: ¡oye acá estamos vivos, nosotros existimos! Porque nos quisieron borrar, pero acá estamos. Yo me siento feliz. Siento orgullo de ser perteneciente a un pueblo aunque haya sido asesinado, matado. Mi pueblo tiene historia, mucha historia y eso es lo que se debe conocer, todo lo que nos hicieron a nosotros, casi nos exterminaron, ¡pero no!, acá estamos. Somos semilla y la semilla está brotando, está creciendo, de poco se ha ido armando de nuevo un árbol y yo creo que esto viene para algo más grande, por algo se están organizando. Nosotros lo que necesitamos es organizarnos, levantarnos y decir: ¡aquí estamos!".

Lilian afirma que este proceso se está dando justamente en este momento porque:

> "Tenemos más conciencia de los abusos que se hicieron, como que estamos despertando, ya está bueno, ya basta, necesitamos cuidar la naturaleza, necesitamos cuidar nuestra agua, nuestros árboles, dejar una tierra para nuestros hijos y si nosotros no despertamos todo va a seguir muriendo, ¡que esperamos!".

Como veremos en el próximo capítulo, algunas personas llegan a autoidentificarse como diaguitas, gracias a los sueños que tienen con alguno de sus antepasados o con el mundo de los antiguos diaguitas. En la mayoría de estos sueños, aparecen las abuelas o las bisabuelas transmitiendo conocimientos. Las abuelas, vivas o muertas, han sido y son fundamentales para,

durante siglos, preservar y transmitir la cultura y las tradiciones ancestrales del pueblo diaguita. Pero los sueños no son el único canal de comunicación de los diaguitas actuales conlos antiguos, o viceversa, también se da una relación durante los estados especiales de consciencia, cuando realizan meditación o cuando llegan a algún tipo de trance. De hecho, como se ha constatado, algunas personas diaguitas después de tener visiones durante sus estados de trance, sueñan recurrentemente con ellas.

Durante este proceso se realiza un rescate cultural, en el cual no solo se investiga sino que también se internaliza, se acepta y se adopta una cosmovisión indígena, en la que es relevante la observación de la naturaleza y el entendimiento de sus ciclos, se vincula el territorio con lo sagrado y se cultivan las artes tradicionales diaguitas -trabajo en cerámica y textilería relacionada con los diseños presentes en las piezas diaguitas prehispánicas, música, bailes, instrumentos musicales, etc-. En este proceso, se incorporan a la cotidianidad los conocimientos ancestrales, tales como el respeto a la naturaleza o el conocimiento de las hierbas medicinales. Además, se acepta, investiga y se aprenden palabras del antiguo idioma de los diaguitas, el kakán. Yenifer Ardiles afirma que hay todo un trabajo que hacer después de redescubrirse como diaguita:

> "Es nuestra tarea mantener viva nuestra esencia. Es por eso que también pinto diseños diaguitas (fig. 15), porque es una manera de conectarme con los ancestros a través de lo que ellos mismos nos dejaron como legado. Mantener su arte presente para demostrar que aún estamos vivos, que ese es nuestro lenguaje universal".

Figura 15. Yenifer Ardiles con uno de sus diseños diaguitas.
Fotografía cedida por Yenifer Ardiles.

La mayoría de las personas diaguitas que he conocido a lo largo de esta investigación, consideran que una vez que se autoidentificaron, lograron comprender muchas de sus acciones y sentimientos que tenían cuando eran niñas y, a partir de ese momento, encontraron una explicación a su forma de ser y actuar en el pasado y en el presente. En numerosos casos, este autorreconocimiento personal de ser diaguita va acompañado de un proceso de construcción identitaria a nivel familiar. La familia tiene mucha importancia en la búsqueda de las raíces indígenas, en el rescate de la cosmovisión y en la revalorización de las tradiciones de los ancianos. Cada vez son más numerosas las familias diaguitas que se constituyen legalmente en una Comunidad Indígena ante la CONADI. Ser una Comunidad Indígena da más fuerza identitaria a la familia, además de un respaldo social y legal para luchar por una de sus mayores demandas, la cesión de tierras por parte del Estado. También es una óptima herramienta para defender el medio ambiente de la depredación de las empresas mineras.

Como expone el investigador chileno José Bengoa: "Etnogénesis y defensa del medio ambiente parecieran que son dos asuntos que han ido de la mano en la última década" (Bengoa, 2000: 70). Los requisitos indispensables para ser reconocidos como Comunidad Indígena son: provenir de un mismo tronco familiar, tener un apellido reconocido como diaguita, reconocer una jefatura tradicional, poseer o haber poseído tierras en común y provenir de un mismo poblado antiguo. Hay que señalar que las tradiciones familiares o saberes ancestrales son un marcador identitario muy importante en el actual proceso de etnogénesis diaguita. Según los investigadores Morquecho, Vásquez y Caicedo, se consideran saberes ancestrales:

> "Todos aquellos que poseen los pueblos y comunidades originarias y que han sido transmitidos de generación en generación por siglos, estos conocimientos, saberes y practicas se han conservado a lo largo del tiempo, principalmente por medio de la transmisión oral de los pueblos originarios, los mismos que han sido transmitidos a través de la práctica y la costumbre de padres/madres a hijos/hijas" (Morquecho, Vásquez y Caicedo, 2019: 357).

La *meyka* diaguita Carolina Herrera, considera que "con cultura y con identidad podemos recuperar la memoria que se nos perdió". Esta frase me recordó algo que le dijo Miguel Pantoja, un joven miembro del pueblo selk'nam, a la antropóloga Ana Cecilia Gerrard:

"nosotros no conservamos nuestra cultura, la perdimos y tenemos que recuperarla" (Gerrard, 2021: 238). Los diaguitas, más que creer que perdieron su cultura, piensan que está oculta, y es por eso que consideran que su misión es redescubrirla relacionándose con sus ancestros, hacer que emerja y ponerla en práctica. En cierta ocasión, Carolina me mostró una réplica de una cerámica diaguita en forma de jarro pato, al tomarla entre sus manos dijo que gracias a ella, "podemos volver a conectar una memoria a una identidad y podemos volver a llamar a los espíritus". En ese momento, Carolina hizo sonar el jarro pato soplando por una de sus aberturas, y tras ello continuó: "y decirles a los espíritus de los ancestros que nos reconecten la memoria con la identidad". Carolina, para lograr "reconectar" su memoria con sus ancestros no solo ha estudiado la cultura diaguita, si no que ha hecho un trabajo sensorial para volver

> "a sentir lo que sentían los ancestros cuando tenían una vasija y la vasija tenía estos dibujos, dibujos muy lindos… Son iconografía, son geometrías sagradas que van haciendo conexión también con nuestro corazón y nuestro espíritu y, nos van volviendo a esa memoria que está perdida en el tiempo".

Según indicó, siente que para dignificar a sus ancestros tiene que aprender cada día, preguntándose:

> "¿Qué hacían los diaguitas?, ¿Cómo sembraban los porotos?[42] Los porotos los sembraban en una luna menguante y en una tierra que tuviera un riachuelo al lado. ¿Qué hacían con el algarrobo? El algarrobo es el árbol sagrado del diaguita. Del algarrobo hacían harina, chicha, bebidas… y era una comida que tenía muchos nutrientes para el cerebro".

Según indicó la diaguita Paula Carvajal, al algarrobo en kakán se le decía *taku*. Respecto al algarrobo, Pedro Olivares Taucán, antiguo cacique de la Comunidad Indígena Diaguita Taucán, indicaba que: "las bayas del algarrobo se comían verdes, y de las maduras se hacía harina para sopas y caldos. Además se preparaba una brea con las astillas para sellar los cacharros de greda" (Comunidad Indígena Diaguita Taucán, 2014: 104). El algarrobo también

[42] Planta herbácea. Legumbre denominada en España como judías.

se utilizaba para elaborar arrope[43], harina y diversas bebidas. Actualmente en el noroeste de Argentina (zona diaguita) "la harina de algarrobo es usada para la confección del patay, una especie de pan típico de esta zona" (Comunidad Indígena Diaguita Taucán, 2014: 104). Como bien dice el antropólogo Luis Campos: "La comida es un elemento cultural distintivo que permite también representar étnicamente las diferencias entre distintos grupos. En este sentido, la idea de que exista una comida diaguita es posible" (Campos, 2015: 20). En el proceso de etnogénesis que está viviendo el pueblo originario diaguita, son muchas personas las que, como Osvaldo Rojas, se están autoidentificando como parte de esta etnia:

> "Yo creo que esto está comenzando, tal como yo estoy comenzando, y muchos otros yo sé que están comenzando. Si bien hay gente que se crió en eso y también lo están viviendo como un nuevo despertar y también sienten que es bueno que venga llegando gente nueva a esto".

En cierta ocasión, Osvaldo me señaló como fue el inicio de su proceso de construcción identitaria: "es difícil racionalizarlo. Tiene muchas aristas. Primero me gustaría decir (…) me empecé a relacionar distinto con mi hijo, con mi señora, es como todo un sentir distinto". El descubrir que era descendiente de diaguitas, en un primer momento, y posteriormente autoidentificarse como diaguita-kakano, significó un cambio en su "manera de relacionarse con los demás, con la tierra, con los animales…", ya que es como un "cataclismo, se te da vuelta todo". Para él, lo más bonito de este camino, que inició hace unos años, es el "tener una identidad, tener un pasado…". Piensa que quizás comenzó el camino un poco tarde, pero sabe que ahora en Chile los diaguitas en particular, y los chilenos en general, están en "un momento de despertar, un despertar tangible". Osvaldo es consciente de que se perdieron muchos elementos de la cultura diaguita, pero considera que es legítimo que se realicen ceremonias, que hace unos años no se realizaban, si estas se hacen desde el corazón y relacionándose con los ancestros.

[43] Jarabe concentrado por cocción prolongada del jugo puro de las algarrobas.

> "Tenemos que 'reinventar' muchas cosas, y tenemos que tener la certeza de que lo estamos haciendo bien. Hay ritos que se perdieron… Yo creo que lo que 'reinventemos', esas cosas que llenemos, porque nos las robaron, yo creo que va a estar bien, es totalmente legítimo, porque lo sentimos. Y claro, yo creo, como tú dices, de aquí a cuatro, cinco años, yo no sé si va a haber un crecimiento exponencial de la gente que se autorreconozca como diaguita, pero sí yo creo que va a haber un sentir muy grande, que puede ser a lo mejor no sube mucho en número, en papeles, pero sígente que se quiera adosar a esto, que entienda que más allá del diaguita… que los pueblos originarios son los guardianes de esta tierra" (Osvaldo Rojas).

La resignificación de tradiciones culturales o incluso su reinvención son aspectos recurrentes en todo proceso de etnogénesis (Bujes, 2008), gracias a ellas los diaguitas refuerzan su adcripción étnica y potencian su autoidentificación. Al igual que está sucediendo con los diaguitas argentinos, en Chile la aparición de asociaciones y comunidades indígenas "vino a despertar y a alimentar esa identidad diaguita que estaba de algún modo invisibilizada, pero que era necesario actualizar, compartir y revalorizar colectivamente" (García Guerreiro, 2022: 13). A este respecto, en la carta de presentación de la Comunidad Diaguita Churckiacko, formada en el año 2021, se expone que:

> "Los diaguita estuvieron invisibilizados para la mayoría de las personas comunes y corrientes, para los académicos y ciertamente, también lo fue para el Estado. Sin embargo, en estos últimos años, y pese al velo histórico impuesto de la tercera a la quinta región, se ha estado germinando y actualizando la cultura diaguita en un importante y sostenido proceso de etnogénesis" (Carta de presentación de la Comunidad Diaguita Churckiacko, 2021).

Según los investigadores Molina y Campos, en el caso de los diaguitas se trata "de una nueva identidad (…) que se suponía extinguida" (Molina y Campos, 2017: 124), y que en realidad nunca desapareció, ya que se mantuvo oculta por siglos en el ámbito familiar y rural, sobre todo por las mujeres. En la conservación de los saberes ancestrales la tradición oral ha sido un factor fundamental, sobre todo

> “en el traspaso de estos conocimientos entre generaciones dentro de las comunidades rurales; la memoria y la tradición oral se destacan como mecanismos de inscripción cultural, puesto que estos han sido métodos de transferencia, socialización y conservación de conocimientos de los mayores a las nacientes generaciones” (Tórrez Jarquín y Ruiz Calderón, 2019: 150).

Entre los diaguitas las mujeres fueron las guardianas de esos legados, trasmitiéndoselos a sus nietas en la cotidianidad de sus vidas. Un ejemplo de este traspaso de conocimientos se observa, por ejemplo, en el parto tradicional y en la utilización de las plantas medicinales. Al igual que sucede con los diaguitas, entre las comunidades afroecuatorianas de Esmeraldas: “la socialización de los conocimientos medicinales ancestrales se puede evidenciar en la forma que las/os mayores de la comunidad, dan a conocer a los y las menores las plantas y sus respectivos usos y significados” (Mina, 2013: 75).

A pesar del proceso de etnogénesis del pueblo diaguita son escasas las investigaciones que lo han estudiando: “podemos decir que existe un vacío teórico en la literatura concerniente a los diaguita, puesto que no existen investigaciones que aborden conceptualmente los procesos complejos de construcción identitaria” (Luna, 2015: 41). Como se ha podido constatar, en el año 2022 se mantenía ese vacío en cuanto a investigaciones que analicen los procesos de construcción identitaria de los diaguitas chilenos, sobre todo en las regiones de Coquimbo, Metropolitana y Valparaiso. En este sentido, como bien expuso Boccara, hay que continuar investigando e interrogándose acerca de “los vínculos entre etnogénesis y construcción de nuevas identidades étnicas, y todavía más, preguntarse sobre en que se fundan estas nuevas identidades y en qué ellas pueden efectivamente contribuir a decantar en procesos etnogenésicos” (Boccara, 2010: 3).

Cuando inicié esta investigacion, en el año 2019, existían dos grandes asociaciones diaguitas, por un lado estaba la Red Nacional y por otro, el Consejo Nacional Diaguita. Cada uno de los grupos tenían sus representantes tanto a nivel político-social como espiritual. En seguida descubrí que habían notables divergencias entre las dos asociaciones, lo que estaba generando la división del pueblo diaguita chileno. Los seguidores de la Red Nacional Diaguita estaban más cercanos a una cosmovisión quechua-aymara. Este grupo consideraba que la lengua de sus antepasados, el kakán, desapareció por completo, y por ello incorporaban en sus saludos y ceremonias, palabras tanto quechuas como aymaras. Sin embargo, en el Consejo

Nacional Diaguita había personas, como la *maychikúa* Karen Aravena o la *meyka* Paula Carvajal, que aseguraban conocer palabras kakanas que se han utilizado en sus familias durante muchos años. Las disputas entre estas dos organizaciones, tanto a nivel personal como cultural, han ralentizado la reconstrucción del pueblo diaguita. En la actualidad, los dos grupos han sido disueltos y diferentes personas y comunidades están intentando unificar a todo el pueblo diaguita-kakano.

Hablando con la diaguita Daniela Salazar a cerca de este tema, le comenté que conocía a una persona de la Red Nacional Diaguita que estaba haciendo esfuerzos para llegar a acuerdos entre los dos grupos para que así no hubiera esa división entre los diaguitas, pero que le resultaba muy difícil. Incluso en un momento dado me dijo que creía que la única opción era pedir ayuda a los ancestros, ya que estos eran los que iban a dar posibles soluciones para que desapareciera esa separación y que así hubiera unidad en el pueblo diaguita. A este respecto Daniela me indicó que:

> "yo no creo en esta idea romántica como de que los ancestros son dioses. Son personas que habitaron acá y que tienen mucha sabiduría y que responden a un pueblo, a diferentes pueblos, a muchos pueblos. Yo creo que justamente esa división que tú planteas, lo he analizado desde el mundo más material que espiritual… refiere a lo que te digo, porque, por ejemplo, ese hermano reivindica el quechua, reivindica varias cosas de cosmovisión inca…".

Y añadió:

> "nosotros tampoco podemos olvidar que es parte de nuestra historia como, como territorio. Aquí habitaron los incas y de hecho, hubieron familias diaguitas-incas, entonces, por eso te digo, unión es difícil porque identitariamente ya hay un conflicto identitario para nosotros, los diaguitas, desde el inicio…".

Esta idea que plantea Daniela sirve de ejemplo para mostrar una de las razones por la cual existían dos asociaciones diaguitas y el por qué nunca llegaron a fusionarse. De hecho, en la actualidad, aunque ya no existan como tal, las personas que se sienten más identificadas con su herencia inca-aymara siguen utilizando palabras como "*jallalla*" que proviene del aymara o

"*koñi*" que procede del quechua. Sin embargo, otros diaguitas utilizan "*chey chey*" o "*nayo*" que significan, mas o menos lo mismo, pero en kakán. Daniela continuó su argumentación diciéndome:

> "porque el hermano diaguita de al lado, no sé, por ejemplo, ese hermano que tú mencionaste, él tiene seguramente a lo mejor, y yo me imagino que por eso él reivindica esa cosmovisión, un ancestro que es inca y todo el respeto para los ancestros incas, pero no es mi ancestro, son ancestros distintos, porque la cosmovisión, si bien hay cosas cercanas y comunes en todos los pueblos originarios, también hay diferencias entre nosotros".

En definitiva, la etnogénesis diaguita trata de recuperar "un pasado propio, o asumido como propio, para reconstruir una membresía comunitaria que permita un más digno acceso al presente" (Bartolomé, 2003: 177). Este trabajo intenta dar respuesta a la falta de investigaciones sobre la etnogénesis diaguita, analizando los procesos de construcción de estas nuevas identidades étnicas y buscando sus profundas raíces, con el fin de averiguar en que se asientan y, que energías las reafirman y fortalecen. Considero que en la actualidad el factor fundamental de este proceso es la relación y vinculación de los diaguitas con sus ancestros, ya que son los transmisores de conocimientos y los guías en su construcción identitaria. En relación a esto, los sueños son de extrema importancia ya que son uno de los principales canales de relación entre los ancestros y los diaguitas. Otro factor fundamental para el proceso de construcción identitaria diaguita es el territorio. Es decir, el vivir en zonas no urbanas, áreas cercanas a cerros, montañas o valles al igual que vivían sus ancestros.

CAPÍTULO IV

ANCESTRALIDAD DIAGUITA

"…y los espíritus ancestrales, los que te ayudan a caminar, son los muchos abuelos que cada uno tiene".

(Eduardo Galeano, 2008: 18).

En este capítulo se expone y analiza la importancia capital que tienen los ancestros en la etnogénesis diaguita, es decir, en la construcción identitaria que se manifiesta tanto a nivel personal como comunitaria. Entiendo la ancestralidad como la presencia y relevancia absoluta de los ancestros en la vida cotidiana y social, en los rituales, en los sueños y en definitiva en la etnogénesis diaguita. Basándome en la enorme presencia de los ancestros en los discursos diaguitas, así como en el reconocimiento que ellos mismos hacen de los antepasados como figuras esenciales en su despertar étnico y en el renacer del pueblo diaguita, considero que una de las claves fundamentales, sino la fundamental, para la etnogénesis diaguita está siendo la relación con sus ancestros.

4.1. Los diaguitas y sus ancestros

Para los diaguitas, al igual que para otras muchas sociedades y culturas, los ancestros y los lugares donde estos fueron enterrados son factores claves en su cosmovisión. Además, son elementos que potencian su sentimiento identitario:

> "Si bien gran parte de les diaguitas reconocides por CONADI viven en entornos urbanos, y están en proceso de búsqueda y reconciliación con su herencia indígena, la identificación con el territorio, les ancestres y los sitios ancestrales es fundamental para el autorreconocimiento indígena" (Paleczek y Bravo, 2019: 16)[44].

[44] Se ha mantenido la cita textual.

Es importante señalar que la autoidentificación étnica de todos los diaguitas que han participado en esta investigación se enraíza en su relación con sus ancestros, tanto a nivel espiritual como material. En su tesis de grado, Pablo Alcota Poblete, el cual es descendiente de diaguitas, menciona en los "agradecimientos":

> "Agradezco a nuestros ancestros Diaguita, como también al sol, agua, tierra, viento y fuego, que en su conjunto han permitido el devenir de esta investigación (…) Esta investigación ha sido por la memoria de nuestros ancestros, por la memoria de nuestro pueblo vivo, y por el devenir de la memoria indómita y rebelde de las generaciones que vendrán" (Alcota, 2019: 1).

El término ancestralidad hace referencia a una cualidad de ancestral, es decir a lo relativo a los antepasados, a sus tradiciones en un pasado lejano. Según el antropólogo francés, Thomas Mouriès, la palabra "ancestral"

> "se presta a múltiples interpretaciones, ya que rara vez se define claramente. Para acercarnos a una definición tentativa, observemos que se opone, por un lado, a lo reciente o actual, que son nociones temporales, y por otro, a lo moderno en su sentido ideológico y cultural. Se puede usar como sinónimo de inmemorial y tradicional en un contexto de oposición a lo que proviene, desde un punto de vista indígena, de una historia foránea y de una cultura externa" (Mouriès, 2014: 20).

En el siglo XVI, al llegar los españoles a los Andes comprobaron que los antepasados tenían un rol fundamental en la cosmovisión de todos los pueblos que allí habitaban:

> "Los difuntos tenían una enorme importancia en la vida de los pueblos andinos del siglo XVI (…) Los antepasados representados por sus momias, eran los guardianes y benefactores de las comunidades y el estado, por lo que se les rendían grandes homenajes y se acudía regularmente a ellos en busca de salud, prosperidad y consejo en temas de importancia para el grupo (Nielsen, 2010: 52).

En las zonas andinas los ancestros ejercían un rol primordial en la formación de las identidades colectivas. Son muchos los investigadores que han estudiado el término ancestro en los Andes (Duviols, 1976; Isbell, 1997; Salomón, 1995; Kaulicke, 2001; Nielsen, 2006 y2010; Spalding, 2008; Millones 2010)[45]. En estos pueblos, al igual que sucede en la actualidad con los diaguitas chilenos, los ancestros y los cerros o *wak'as*[46], es decir lugares sagrados, son factores fundamentales para sus culturas: "Los ancestros dejan de ser algo mítico para convertirse en parte de la experiencia cotidiana de las personas" (Nielsen y Boschi, 2007: 57). Por otra parte, el culto a los ancestros es una "forma de invocar el pasado en función del presente, apela a la memoria colectiva, para crear identidades y negociar derechos" (Nielsen y Boschi 2007: 52). Los ancestros son para los diaguitas, al igual que para los pueblos andinos del pasado, "la fuente de identidad y continuidad del grupo y su culto tiene por objetivo central garantizar y perpetuar esta función" (Bovisio, 2012: 2). En los Andes, los ancestros pueden "imaginarse como una red continua que se expande desde la organización familiar hasta el orden geográfico e incluso cosmológico" (Salomón, 1995: 315).

En la concepción andina, la muerte es concebida como un cambio de estado, "un pasaje, pero no a un ámbito separado de los 'vivos' sino, por el contrario, a un plano desde el que los 'muertos' tienen una incidencia concreta y fundamental en sus comunidades de origen" (Bovisio, 2012: 4-5). Este pensamiento es compartido por los diaguitas, tal y como expuso Teresa Olivares: "Para nosotros los diaguitas, los muertos no están muertos". Esta concepción de la muerte se contrapone a la de la cultura occidental, en la que "la muerte, además de poner fin a la existencia corporal visible del individuo, destruye del mismo golpeel ser social que está inserto en su individualidad física" (Gil García, 2002: 75).

Sin embargo, para otras muchas culturas o pueblos, como el diaguita, "la muerte constituye tan solo un rito de paso que otorga al muerto, que se reúne con sus antepasados, una potencia y una dignidad superiores" (Gil García, 2002:75).

[45] Estos autores realizaron en sus investigaciones un análisis antropológico con un enfoque más arqueológico y etnohistórico que etnográfico.

[46] El término *wak'*a, que también puede encontrarse escrito *como waqa*, *guaca* o *huaca*, significa lugar sagradoy se relaciona con los cerros (Bertonio, 1612). Bertonio, Ludovico (s/a) [1612] Vocabulario de la lengua aymara. La Paz: CERES – IFEA – MUSEF.

Entre los mapuches también existe la creencia de una continuidad de "las relaciones entre los vivos y muertos" (Moulian y Rojas, 2019: 127). La invocación de los ancestros es considerada un factor fundamental de la religiosidad mapuche (Guevara, 1908; Latcham, 1924; Faron 1961 y 1997 [1964]; Grebe et al. 1972; Foerster, 1985, 1995 y 2018; Foerster y Gundermann, 1996; Dillehay, 1990, 2011, 2017; Bacigalupo, 1995a; Boccara, 1998; Moulian y Espinoza, 2014; Adán, 2014; Rojas, 2016a y 2016b). Los mapuches, al igual que los diaguitas, consideran que los ancestros protegen y guían sus vidas (Foerster, 1985; Nakashima, 1992). Las representaciones mapuche "de la muerte y el destino de ultratumba se encuentran próximas al patrón andino" (Moulian y Rojas, 2019: 128). En este patrón ha perdurado el culto a los ancestros ya presente en la época prehispánica (Duviols, 1976; Salomón, 1995; Millones y Kapsoli, 2001; Kaulicke, 2001; Gil, 2002; Bovisio, 2012) a diferencia de lo que tradicionalmente se ha expuesto que sucede entre los pueblos de la Amazonía, donde existiría una "separación y exclusión de los ancestros de la vida cotidiana de las personas" (Moulian y Rojas, 2019: 128). Para los diaguitas, tal y como indicó Osvaldo Rojas, los ancestros son parte del pueblo:

> "Los ancestros están vivos con su presencia y también vivos en nosotros mismos, en nuestras hermanas y hermanos, es muy importante aquí el sentido de comunidad, y parte de esa comunidad son los ancestros. Repito, que siguen entre nosotros (…) Somos ellos, no hay una separación en ese sentido".

El propio Osvaldo ratificó que los ancestros son:

> "Sumamente importantes dado que con su presencia, su sabiduría nos van mostrando el o los caminos, nos van advirtiendo de cosas. También a veces nos ponen a prueba, pareciendo que ese no es el camino pero es para que uno pueda probar la perseverancia, la entrega que uno tiene, y a veces claro uno se puede confundir, y para eso son esas pruebas, para ver si uno las va pasando o no, y de a poquito cada vez más uno va adquiriendo cierta sabiduría".

4.2. Los ancestros diaguitas

Si bien la noción de ancestro ha sido utilizada para designar a los miembros de un grupo social, que tras fallecer continúan siendo referentes importantes, "a los que se invoca o recuerda ritualmente en su condición de espíritus en la existencia de ultratumba" (Moulian y Rojas, 2019: 127), como veremos a continuación, para algunos diaguitas, la noción de ancestro es más amplia. Estos diaguitas establecen una diferenciación entre ancestros sagrados y los que no son considerados como tales. Es importante indicar que las creencias que se van a mostrar y analizar a continuación, no son conocidas y utilizadas por una gran cantidad de diaguitas. Sin embargo, considero necesario exponerlas ya que, al estar resguardadas en el ámbito comunal, nunca antes se habían difundido. Actualmente, no existe ningún sistema de creencias que sea reconocido como propio por un gran número de diaguitas.

Entre las energías protectoras (*caohuno*) existen algunas "superiores" (*Yinepack*) queson "deidades antiguas" (Comunidad *Will Amac Kakán*, 2020: 7). Las *Yinepack* son ancestros sagrados (*aukúa*)[47], como por ejemplo: *Paxxci* (Luna), *Wachoy* (Sol) o *Ypachay* (energía que equilibra la naturaleza): "Existen energías protectoras que son más importantes, son las más antiguas y por eso las llamamos superiores. Son, como diría el mundo occidental (*saho nahao*), 'deidades' (para nosotros: *Yinepack*)" (Comunidad *Will Amac Kakán*, 2020: 7). Estas "energías superiores" son consideradas, por una parte, como ancestros sagrados (*aukúa*) y, por otra, miembros antiguos de la gran familia diaguita. Por ejemplo, *Lahanane* además de ser una deidad, es percibida por muchos diaguitas, en la cotidianidad, como la abuela más anciana y sabia. Tal y como señaló la *meyka* Carolina Rojas: "es que ese es el sentir de la cosmovisión, *nayo* [hermano]. Sentir que de verdad los incluyo [a los ancestros sagrados] en mi día a día". Además de las *Yinepack*, también son considerados ancestros sagrados (*aukúa*) los antepasados sanguíneos que, como indicó Karen Aravena, "cumplieron todo lo que tenían que hacer y, por eso se van al cielo [*kicki*] y alimentan el *Caohiri"*. Hay que indicar que los términos y palabras kakanas, "*Caohiri*", "memoria ancestral", "*atickts*", *ñeck, yaikúa, Lahanane, Akuris, Paxxci, anku, aukúa, lukhiush* y otros que aparecen en esta investigación,

[47] Se recomienda ver el glosario con las traducciones, definiciones y explicaciones de las palabras kakanas.

son utilizados solo por una parte del pueblo diaguita, y que están en un proceso de resignificación y de reinterpretación, es decir que los significados que se les daba en el momento de elaborar esta tesis pueden haber sido modificados[49].

Según Karen, el *Caohiri* es la energía sagrada, una fuerza espiritual que porta la sabiduría de los *aukúa* (ancestros sagrados). El *Caohiri* es, además de la "energía del todo", un "portal" a través del cual se puede acceder a la información de todos los saberes del pueblo diaguita.

Por otra parte están los *anku*, antepasados sanguíneos que, de momento, no han llegado a ser *aukúa*. Es decir, los *aukúa* antes de serlo, fueron *anku*. Estos *anku*, una vez que cumplan su misión, estarán junto a las estrellas (*caras*) siendo ya considerados ancestros sagrados. Tanto las *Yinepack* como los antepasados que cumplieron su misión, es decir, que transmitieron su sabiduría, son ancestros sagrados, pero la diferencia entre unos y otros, es que estos últimos anteriormente fueron humanos y, por lo tanto, tienen un vínculo sanguíneocon los diaguitas actuales. Es decir, que las *Yinepack* y los *aukúa* son considerados ancestros sagrados, mientras que los denominados *anku*, no lo son. Resumiendo, podemos concluir quelos diaguitas al morir pasan a ser considerados, inmediatamente, como ancestros (*anku*). Estos antepasados, después de cumplir con la misión que tienen de transmitir conocimientosa sus descendientes, la cual describiremos en este capítulo, pasan a ser ancestros sagrados (*aukúa*) fusionándose y enriqueciendo la "energía del todo", es decir, el *Caohiri*.

Como hemos visto anteriormente, la Luna (*Paxxci*), el Sol (*Wachoy*), la *Ypachay* (energía que equilibra la naturaleza), o *Lahanane* (la energía creadora de la existencia en la Tierra) son considerados, por algunos diaguitas, ancestros sagrados (*aukúa*). El antropólogo británico Tim Ingold plantea que los ancestros "pueden ser humanos comunes que vivieron en el pasado, o habitantes espirituales del paisaje, o personajes míticos que no sean humanos, o seres creadores originales" (Ingold, 2000: 140). En este sentido, utilizando las palabras de Ingold, los *aukúa* y los *anku* fueron "humanos comunes que vivieron en el pasado". Por otro lado, las *Yinepack* están relacionados con "personajes míticos" que no fueron humanos y con "seres creadores originales".

Según plantea el antropólogo Thomas Mouriès (Mouriès, 2014), existe una diferenciación entre "los ancestros humanos y ancestros no humanos". Los ancestros humanos

[49] Más adelante se analizará la importancia que tiene el *Caohir*i para algunas comunidades diaguitas.

o históricos pueden ser considerados como los antepasados que forman linajes genealógicos, que están jerarquizados y que pueden desempeñarse como organización política y social. Por otra parte, la categoría "no humano" abarcaría las "entidades naturales o (…) seres sobrenaturales o mitológicos" (Mouriès, 2014: 29). En el caso de los diaguitas, *Lahanane* aunaría las dos categorías, pues es un ser superior, una energía pura considerada como la creadora de la existencia en la Tierra y, además es antropomorfizada como una "abuela". A este respecto, Karen Aravena indicó que *Lahanane* es la "más anciana de las ancianas". En la Amazonía, según Mouriès, los ancestros pueden aludir, por lo menos, a tres significados: "el conjunto histórico pero anónimo e indeterminado de los antepasados. Los seres mitológicos y fundadores de la humanidad y los espíritus de los muertos, capaces de transmitir cierto tipo de conocimiento a los humanos" (Mouriès, 2014: 30). Como recién se indicó, en el caso de los diaguitas, las personas al fallecer pasan a ser inmediatamente tratadascomo ancestros, es decir, como *anku*, manteniéndose la relación que se tenía con ellas. Paralos diaguitas, la expresión más clara de esta relación "se deja ver cuando los muertos se convierten en ancestros a quienes se rinde culto" (Descola, 2012: 474). Al igual que sucede con otros pueblos indígenas (Clastres, 1987; Insoll, 2011), los diaguitas consideran que, tras fallecer una persona, ésta mantiene sus propias identidades individuales y sus conocimientos, los cuales, a través de la "memoria ancestral", se vinculan con los de los antepasados anteriores. A este respecto,

> "el grado de vigencia de las identidades personales de estos espíritus lleva a algunos autores a distinguir entre el 'culto a los ancestros' y el 'culto a los muertos'. Los primeros, situados en un pasado remoto y con identidades genéricas o difusas (Moulian y Rojas, 2019: 127).

Algunos diaguitas, aunque sí diferencian entre ancestros sagrados y ancestros no sagrados, no hacen una distinción a la hora de rendirles culto. Para los diaguitas, el culto a los antepasados implica un estar continuo en sus vidas, desde el espacio cotidiano hasta el ceremonial, desde la vigilia hasta el mundo onírico, pasando por los estadios intermedios de conexión. En todos los ámbitos de la vida, los ancestros sanguíneos y sagrados, están presentes protegiendo, acompañando, guiando y ofeciendo conocimiento.

4.3. Memoria ancestral

Según creen algunas comunidades, los diaguitas, a través de la sangre (*awuar*), heredan una "memoria ancestral" portadora del conocimiento de sus antepasados sanguíneos (*anku*). Esta memoria ancestral, o "energía ancestral" como también la denomina Karen Aravena, no sólo les da la posibilidad de acceder a la información de sus ancestros sanguíneos, sino que también les aporta tranquilidad, confianza y les transmite fuerza y energía para afrontar su vida. Según indicó la *maychikú*a, a través "de la sangre" se hereda la "capacidad energética". Por su parte, Paola Maluenda, señaló que la "memoria ancestral" es "algo que viene… como de manera tan innata, tan natural, tan genuina en el fondo". Eliecer Maluenda también hizo referencia a la "memoria ancestral". Considera que, cuando "seres que tienen la misma memoria ancestral se conectan (…) permite la evocación de recuerdos. Porque es un recuerdo de pueblo, es un recuerdo comunitario". Osvaldo Rojas, señaló que los conocimientos de los antepasados brotan desde el corazón (*amack*), que es donde "aflora nuestra carga genética" y en el cual, reside "la carga ancestral". En la mayoría de los diaguitas actuales, esta memoria, energía o carga ancestral, se encuentra en un estado de latencia dentro de su ser, por lo que es necesario un detonante que haga que pase a un estado de actividad o activación. Esto es debido, a que muchos diaguitas descubrieron hace poco tiempo que lo eran. Por lo tanto, es recientemente cuando se están "conectando" con su memoria ancestral y con la cultura de sus antepasados, y están "despertando" (*atickts*), es decir, están accediendo a los conocimientos de sus ancestros.

Como se analizará posteriormente, *atickts* es un término clave para comprender la etnogénesis diaguita. Según indicó Karen Aravena, *atickts* es una "palabra ceremonial" que significa, tanto despertar "el espíritu de los ancestros", como "renacer al espíritu ancestral que posa en el cuerpo". Muchos diaguitas, antes de saber que lo eran ya habían desarrollado de manera innata diversas capacidades relacionadas con su memoria ancestral. Esto es posible gracias a que sus antepasados ya poseían esos conocimientos y, al ser parte de los diaguitas actuales, estos sin saber muchas veces ni como ni por qué, también tienen esas capacidades. Daniela Salazar considera que el conocimiento de los ancestros "está en uno (…) la sabiduría antigua está, y como que solo se activa", es decir despierta o renace. Esta sabiduría

se va transmitiendo de generación en generación, y en cada uno de los diaguitas aparece de manera innata. Pero para acceder completamente a ella necesitan previamente relacionarse con los ancestros y hacer que se reactive. Como veremos más adelante, esto se puede empezar a conseguir a través de un sueño[48], de la meditación, o de un trance en el cual se revela la existencia de esa memoria ancestral. Otras veces, el detonante puede ser la investigación de su genealogía, el ejercicio de algunas artes que practicaban los antiguos diaguitas o, visitar un lugar sagrado, tal y como le sucedió a María Jesús Ossandón:

> "A mi me pasó algo especial. No creo ser la única persona, y justamente lo conversaba el otro día con las *nays* de Elke[49], y es que el haber pisado un sitio arqueológico causó impacto en mis adentros. No se expresarlo muy bien con palabras, pero es como cuando una semilla está dormida por años y recibe el agua de la lluvia que la hace brotar. Pero, sólo con el agua de lluvia funciona, aunque le pongas agua del grifo no brota, no emerge, no nace, no se produce esa magia".

Para que los conocimientos de los antepasados sanguíneos renazcan y pasen de un estado de latencia a uno activo, es necesario que los diaguitas se relacionen con su memoria ancestral, es decir, que despierten (*atickts*). Además, es imprescindible que se relacionen con el territorio en el cual sus *ankus* vivían. Tal y como indicó Doris Araya, hay que "andar a 'pata pelá' por las tierras que pisaban mis ancestros". En la emergencia de identidades étnicas, como la diaguita,

> "El espacio geográfico juega un rol relevante en la medida que se le carga material y simbólicamente de contenidos indígenas, se valoriza y existe una producción de sentidos y significación del territorio, donde el espacio no es solo materialidad, sino también ancestralidad y memoria que se ancla a los lugares, los paisajes y el territorio habitado" (Molina, 2017: 124).

[48] En los Capítulos VI y VII, respectivamente, se analizran los sueños y las intuiciones.
[49] Hermanas de la comunidad indígena diaguita Elke.

La relación con la energía de los ancestros sanguíneos, que porta el conocimiento de los *anku*, se logra estando en contacto con todos estos elementos, valorándolos, sintiéndolos como fundamentales en su vida y en la del pueblo diaguita y, a través de distintos rituales o ceremonias de paso o de agradecimiento. Una vez que los diaguitas se han relacionado con todos estos elementos, despiertan (*atickts*) por completo y, toman plenamente consciencia de ser diaguitas. Gracias a la vinculación con la memoria ancestral, algunos diaguitas, tienen la capacidad de poseer ciertos dones, como, por ejemplo, aliviar el dolor a través de las manos, viajar de forma extracorpórea para sanar a otras personas, saber qué plantas medicinales hay que utilizar para curar ciertas enfermedades, tener sueños premonitorios, tener intuiciones, así como el don de saber utilizar las capacidades o cualidades de algunos animales, por ejemplo, la astucia de un zorro (*kaha*). En definitiva, la "memoria ancestral" permite tener la posibilidad de acceder a la "capacidad energética", a la "fuerza" y a la "sabiduría" de los ancestros sanguíneos. En este sentido Yolanda Rojas indicó que ella percibe a toda su

> "línea de sangre para atrás. Es que, en nuestro caso, más allá de creer en un ente, en un dios, es como que los ancestros que están ahí, es como toda la fuerza que tú traes atrás, es como tu impulso, es como si tuvieras mucha gente detrás tuyo como empujándote, esa es como la sensación".

Para los diaguitas la relación con los ancestros es mucho más importante que la que puedan tener con un ser supremo todopoderoso. Es decir, en su proceso de construcción del ser diaguita, confían plenamente en sus ancestros para que estos los guíen y les brinden ayuda. Los diaguitas, al igual que los indígenas del Valle de Sibundoy (Colombia), consideran que "todo lo que sucede encuentra su lugar dentro de un marco coherente basado en las enseñanzas de los ancestros"[50] (McDowell, 2014: 161). Los diaguitas están en una busqueda permanente de conocimientos antiguos, los cuales son transmitidos tanto por los ancestros vivos como muertos.

Hay que señalar que cuanto mayor grado de relación tengan los diaguitas con su memoria ancestral y más se reactive esta, podrán acceder a una mayor cantidad de conocimientos.

[50] Traducción del autor.

4.4. Las “abuelas” y la “pertenencia colectiva” (*chechenes*)

> “Yo no soy yo. Nosotros somos *chechenes* [pertenencia colectiva], somos nosotros. Yo soy la abuela de la abuela, de la abuela de mi abuela”.
>
> Karen Aravena.

Entre los diaguitas el concepto de abuela es muy amplio y atemporal. Cuando las interlocutoras se refieren a sus abuelas incluyen en esa categoría de parentesco tanto a sus bisabuelas, como tatarabuelas o tías abuelas. Las abuelas, en la mayoría de las ocasiones, sonlas encargadas de transmitir, ya sea en vida o fallecidas, los conocimientos, las tradiciones culturales, fuerza y energía y, en algunos casos, los dones a sus nietas.

En el año 2002, Ana Torres empezó a “sentir como que pertenecía a algo, sentía un llamado, pero no sabía qué (…) yo sentía que yo pertenecía a algo”. Como la mayoría de las personas que han participado en esta investigación, Ana desconocía que sus antepasados eran diaguitas: “yo no sabía que era indígena (…) nunca mis abuelos (…) nunca dijeron nosotros pertenecemos…”. Cuando era niña, tras fallecer su madre, Ana estuvo viviendo tres años enla zona de Huasco (III Región. Atacama) con sus abuelos y una tía abuela. Al igual que les sucede a otras diaguitas, en cierto momento de su vida sintió lo que denomina como “un llamado”, que le hizo preguntarse cual era su origen. Como veremos posteriormente, antes de descubrir que eran descendientes de indígenas, numerosos diaguitas han sentido ese “llamado”. Esto es debido a que su memoria ancestral les enviaba señales para que despertaran. Las tías de Ana le contaron que sus antepasados “venían de muy lejos, que ellosvenían de tierras lejanas”, pero no que eran indígenas. Hace unos años, Ana descubrió que sus ancestros eran diaguitas calchaquíes que llegaron a Chile desde Argentina.

Al igual que sucede en los otros procesos de construcción identitaria que aparecen en este trabajo, un momento fundamental en la autoidentificación indígena es cuando las diaguitas investigan sus orígenes familiares. Según indicó Ana: “averiguando y averiguando y juntándome con más personas me di cuenta que yo era diaguita. Diaguita quiere decir unión de

Pueblos, reconocieron a muchos pueblos dentro de la palabra diaguita, yo soy kakana"[51]. Al descubrir que era diaguita y al empezar a autoidentificarse como tal, entendió que ese era el "llamado" que estaba sintiendo desde hacía años, el cual provenía de la sangre de sus ancestros que corría por su interior.

Recordemos que a través de la sangre (*awuar*) se hereda la memoria ancestral, portadora del conocimiento de los *anku* (ancestros sanguíneos no sagrados). Es decir, lo que Ana denomina como "llamado" son las señales que los ancestros le estaban enviando para que investigara, descubriera que era descendiente de diaguitas, despertara y comenzara el proceso de reconstrucción de su ser diaguita. Ana es una *meyka,* y como tal está encargada de hacer ceremonias y de pedir a los ancestros que den a sus hermanos diaguitas el "discernimiento y el saber para encontrar el camino a una respuesta". Según indicó, es la intermediaria entre los participantes de las ceremonias y los ancestros. Para realizarlas correctamente, es necesario que ella esté "en armonía" con su espíritu para así poder relacionarse con los antepasados. Cuando Ana llega a un estado de trance profundo es cuando puede establecer una relación, en la cual los ancestros se comunican con ella. Durante estos trances, Ana no pide contactarse especificamente con algún antepasado, ya que si hiciera eso, según señaló, estaría "cayendo en la invocación". Por el contrario, deja que diferentes ancestros se comuniquen con ella: "a veces son ancianos, a veces son caciques, a veces son mujeres cacicas, ancianas también".

Durante las reuniones de su comunidad diaguita, a la hora de decidir alguna cuestión, los ancestros ayudan a tomar una decisión. En esos casos, los ancestros llegan con mucha "fuerza" para mostrar que "están de parte de las personas que realmente tienen la verdad". Ana cree que en esos casos son los ancestros "quienes están decidiendo". Ella los percibe a su lado: "tú sientes su peso, tú sientes su mano sobre tus hombros". Según indicó, en la última reunión en la que participó, los ancestros pusieron sus manos sobre los participantes en señal de aprobación a lo acordado. Gracias a la mediación de los ancestros se llegan a acuerdos satisfactorios para la comunidad. Estos no necesitan hablarle a Ana, ya que sus mensajes le llegan a través de los "pensamientos" y ella los escribe o los dibuja. En ciertas ocasiones, mientras se desarrollan estas reuniones, Ana va dibujando lo que los ancestros le van transmitiendo y, al terminar la reunión interpreta lo que ha dibujado. Estos dibujos y notas los hace sin tener consciencia de

[51] Al igual que muchas otras personas que han participado en esta investigación, Ana Torres considera que, aunque se autoidentifique como diaguita, en realidad sus ancestros eran kakanos, ya que hablaban la lengua kakán. Por lo tanto, ella también se autorreconoce como kakana.

que es lo que está plasmando, una vez terminado el encuentro es cuando ella puede "leerlo e interpretarlo". Ana se convierte así en el enlace entre sus "hermanos diaguitas" y los ancestros. La bisabuela materna de Ana Torres también era *meyka*:

> "En el pueblo le decían la bruja, porque curaba. Hubo una enfermedad en que hubo muchos niños muertos, no resistían, nacían, pero morían, una peste que hubo que murieron muchos niños. Mi abuela salvó a muchos, los que ella trató ninguno se murió a través de 'montes' [hierbas medicinales]".

Como a otras muchas antepasadas de las diaguitas, a la bisabuela de Ana le llamaban bruja cuando en realidad era una *meyka* diaguita. Ana ha heredado los dones de sus antepasadas. Desde pequeña ella veía "a una señora" que le "acompañaba en todas partes" y que tanto en sueños[52], como en vigilia le "mostraba lugares. Yo le contaba a mi abuela[53], y mi abuela me decía que yo había sido elegida, había sido elegida para transmitir los saberes". Como se analizará en el Capítulo VI, Ana cree que esa mujer que le acompañaba en sus sueños es la *maychikúa* Karen Aravena. La bisabuela de Ana le enseñó todo lo relacionado con las plantas medicinales: "ella cuando enseñaba no era obligatorio, nos hacía interesarnos en lo que nos mostraba a través de historias y relatos". La bisabuela de Ana, o "abuela" como ella le llama, siempre le decía que antes de cortar una planta tenía que "pedir autorización y dar algo a cambio", por ejemplo "un canto, una rogativa, algo a cambio a la tierra, o devolverle una semilla a la tierra", ya que si no se realizaba alguna de estas acciones, la planta perdía "todas sus propiedades". Según le contó, cada planta tiene un espíritu diferente y a cada uno de ellos hay que cantarle, y pedirle permiso antes de cortarla. Esto indica que, para que la planta no pierda sus propiedades al cortarla, hay que conocer su espíritu para poder cantarle concretamente a él. Esta información está en poder de las *meykas*, las cuales van revelando, poco a poco y, a través de relatos sus conocimientos a sus nietas.

[52] Algunos de los sueños de Ana Torres se analizarán en el Capítulo VI.

[53] En realidad, era su bisabuela. Las diaguitas utilizan la palabra abuela también para referirse a sus bisabuelas, tatarabuelas o tías abuelas.

Este testimonio de Ana me recordó que mientras Dayling del Socorro Tórrez y Angélica Ruiz hacían trabajo de campo en Nicaragua, un anciano curandero de Siuna les indicó que: "usted puede conocer una planta, tener el conocimiento para que tipo de enfermedad se utiliza, pero no sabe cómo la debe de cortar, cuánto tiempo la debe cocer, la cantidad, con qué otro elemento se mezcla..." (Tórrez Jarquín y Ruiz Calderón, 2019: 151). Según señaló Ana, su bisabuela sabía exactamente donde encontrar, en el campo, la planta medicinal que necesitaba:

> "La facilidad de encontrar montes medicinales, era como innato el caminar de ella… decía: ¿pero a dónde vamos? Y seguía buscando y buscando y ella encontraba los montes donde estaban, y nadie le indicaba nada, era porque lo llevaba en su 'ADN', en su inconsciente, ahora que estoy adulta me doy cuenta que es así".

Ana está utilizando el acrónimo ADN para referirse a la información que su bisabuela portaba en su memoria ancestral, y que ella también ha heredado. Desde pequeña, Ana sintió que era diferente al resto de los niños por los poderes que tenía: "yo siempre fui diferente en todo sentido, hasta me decían bruja porque sin decir nada, sin leer cartas[54] yo sentía que algo iba a pasar o que algo malo iba a venir o que algo viene, un nacimiento… presentía la muerte igual". El sentirse diferente al resto de los chilenos, durante la niñez o la juventud, es un hecho que se repite entre varias de las mujeres que han participado en este trabajo. Todas ellas, tras autoidentificarse como diaguitas, encontraron una explicación a ese sentimiento. Estas diaguitas se sentían diferentes a los chilenos que no eran descendientes de indígenas porque ellas si lo eran, aunque en ese momento no lo sabían. Ana está convencida que su bisabuela le traspasó sus habilidades: "Exacto, sí, esos poderes, y no soy la única, en Freirina (Huasco, III Región, Atacama) tengo familiares, primas, tías que tienen las mismas capacidades". Al preguntarle si esas "capacidades" las tenían tanto las mujeres como los hombres, Ana respondió con rotundidad: "No, solamente las mujeres".

Es interesante indicar que, a lo largo del trabajo de campo, conocí a numerosas *meykas* diaguitas, pero a ningún *meyko*. Además, tal y como indicaron mis interlocutoras, las actuales *meykas* han heredado de sus antepasadas los dones que poseen. Según he indagado,

[54] Se refiere a las cartas del Tarot.

las capacidades relacionadas con la sanación son un campo ejercido por las mujeres. Las habilidades y capacidades de las "abuelas" son traspasadas a algunas de las descendientes. Como vimos anteriormente, entre las diaguitas el concepto de abuela es muy amplio, incluso puede incluir a algún ancestro sagrado, como por ejemplo *Lahanane*.

Los abuelos de Lilian Trigo ya fallecieron, pero ella los siente a su lado constantemente: "Ellos están muertos porque no están en cuerpo presente, pero están en mi vida cotidiana. En mi vida están todos los días acompañándome, todas las cosas, un aroma o algo, siempre están en un recuerdo en algo. Siempre están presentes en mi vida". Lilian siente la presencia de su abuela: "La tocó, me toca, me han pasado ese tipo de cosas con ella". Su abuela era partera y "sacaba el mal de ojo" a través de "un rezo". Como se analizará en el Capítulo VI, Lilian tiene sueños premonitorios en los que su "abuelita" le dice que "va a pasar algo (…) y después pasa". Además de estas premoniciones oníricas, Lilian tuvo un sueño del que siempre se acuerda. En él, su abuela le entregaba una muñeca, que según Lilianera su hija: "Cuando ella [la abuela] llega en mi sueño y la veo que me entrega mi muñeca, es mi hija Francisca, y me dice que la cuide y la dejé descansar"[55]. Esta hija de Lilian ha heredado en su sangre los conocimientos de su bisabuela [abuela de Lilian]. Estos no son exclusivamente suyos, ya que también son el cúmulo de los conocimientos de sus otras antepasadas. Lilian siente que su abuela es parte de ella: "es mi sangre [*awuar*], la llevó acá, en mis venas". Como veremos más adelante, en algunas ocasiones se produce un salto generacional (*awuar-kay-ama*[56]; sangre-heredera/rojo/alma) y, una "abuela" se hace presenteen el interior de una nieta.

Al igual que hacía la abuela de Lilian, la de Carolina Herrera también sabía sacar el "mal de ojo". Uno de los hijos de Carolina nació prematuramente. A los veinte días estaba muy enfermo, le llevaron al hospital pero allí no consiguieron que mejorara. El hermano de Carolina le dijo que el recién nacido tenía "síntomas de mal de ojo (…), lo tienen que haber ojeado". En esas circunstancias, la abuela de Carolina llegó a casa e, inmediatamente, hizo "un fuego en una ollita de greda chiquita"[57], le echó "hierba del mate, juntó romero castillo y le echó azúcar y prendió un carboncito".

En ese momento agarró a

[55] Este sueño y las premoniciones oníricas se analizarán en el Capítulo VI.
[56] Más adelante se analizará el *awuar-kay-ama*.
[57] Recipiente fabricado a base de arcilla.

> "la *guagua* y empezó a rezar al revés, un rezo que nadie pudo aprender, ni si quiera yo y, empezó a rezar al revés (…) Yo estaba súper así con los ojos gigantes, después pescó el pañal de algodón, porque se usaban pañales de algodón y nada plástico en ese tiempo e hizo lo mismo con el pañal y le habló al pañal como que el pañal estaba vivo… Entonces el pañal lo hizo en cruz (…) y se lo puso a la *guagua* (…) le puso sal en las mejillitas con mi saliva, mi saliva se la puso en las manos, me dijo 'úntate ahí y con tu saliva' me dijo 'vas a hacer las cruces acá, acá y acá' y, sabes que la guagua de gritar así '¡waa!', se calmó, tomó un poquito de agua y se durmió, ¡hasta el otro día!. Le sacó el ojo, le salvó la vida".

A partir de ese momento, Carolina comprendió que entre las mujeres de su familia había "un don curandero" y, supo que ella portaba en su interior la herencia de ser *meyka*: "empecé como a guardar esa potencia curandera de mi abuela y mi otra abuela paterna, porque esta era mi abuela materna. Entonces me empezaron a nutrir de información y se activó una memoria en mi sin darme cuenta". Carolina, al relacionarse con su memoria ancestral despertó, es decir, se hizo consciente de que en su interior estaban los conocimientos de sus antepasadas, las cuales eran *meykas*. Hay que señalar, que lo que sucedeen estos casos no es que las abuelas envíen información a las diaguitas, si no que al despertar, se activan los conocimientos de las antepasadas que las diaguitas portan de manera innata, pero que estaban en estado de latencia. Carolina, como la mayoría de las personas que han participado en esta investigación, no supo hasta la adultez que era diaguita. Ella cree que siempre le han llegado señales o llamados, pero que cuando era joven no sabía descifrarlos.

Carolina recuerda que fue en el año 1998 cuando los ancestros, le dijeron que tenía que

> "despertar [*atickts*], ellos me decían: '¡despierta, despierta, despierta!' (…) Sí, tenía que renacer [*atickts*]. Sentí que del cielo vino un lenguaje importante y me dijeron que tenía que tener la claridad para tomar una decisión, un camino, y quienes me hablaban eran los ancestros, que mi sangre indígena se estaba revitalizando".

Como se va a analizar en este trabajo, los términos "despertar" (*atickts*), "renacer" (*atickts*), "sangre" (*awuar*) y "corazón" (*amack*) y el verbo "conectar", relacionados con los mensajes y la transmisión de conocimientos que los ancestros comunican a sus descendientes,

son fundamentales en la construcción identitaria de algunos diaguitas. A partír de entonces, Carolina empezó "a soñar, a tener sueños consecutivos" donde los ancestros le decían: "tienes que hacer esto, caminar por tal camino (…) y me daban todas las rutas". Carolina percibe que "las abuelas" están vivas en las mujeres diaguitas y, que "nunca se han ido para ningún lado, ahí están viviendo en nuestro corazón [*amack*] y están luchando por hacer su supervivencia (…) esas viejas están acá, están dentro, están vivas". Ese sentimiento de amor hacia las abuelas es el que está motivando a muchas mujeres diaguitas a identificarse como herederas del pueblo originario diaguita, ya que no quieren que su legado se mantenga por más tiempo en secreto. Su objetivo es recuperarlo, potenciarlo y difundirlo fuera del ámbito familiar, que era hasta ahora donde se mantenía oculto. Consideran que llegó la hora del despertar diaguita y de reivindicar el valor, la lucha y la sabiduría de sus "abuelas". Mientras Carolina me estaba hablando de su despertar y de las "abuelas", se colocó la *wilcha*[58] que llevaba en su cuello, en la frente. Fue un símbolo realizado para mostrar su identidad diaguita y el orgullo de ser la heredera de las tradiciones de sus antepasadas:

> "Es un camino de, no solo de reconocerse, si no que de redescubrirnos entre todos y, un redescubrimiento de lo potente que somos o sea que hicieron esas abuelas tan magnánimas qué en sus silencios, en sus crianzas, en sus alimentos, en su lactancia nos dieron tanto poder, pero no es un poder para gobernar, es un poder para reconectarnos".

Cuando inicié la investigación, en el año 2019, Daniza Álvarez era s*anjotay*, o máxima representante del Consejo Nacional Diaguita. Ella es una "sanadora" que "trabaja" con sus manos, es decir, que a través de sus manos alivia el dolor y, cura dolencias gracias a un don que tiene desde que nació. Según indicó, a las personas que tienen esta capacidad se les dice "manos calientes", porque sus manos "se calientan a una temperatura muy alta. Cuando hay una dolencia en el cuerpo, uno pones sus manos. No es que yo toque la piel de

[58] Marcador identitario diaguita con forma de cinta o banda textil.

la persona con mis manos, la pongo a cierta distancia y empieza a fluir la energía y eso empieza a sanar o a quitar el dolor". Por otra parte, cuando el paciente tiene

> "inflamaciones, sobamos, sacamos el líquido del cuerpo, vemos qué tiene el cuerpo… A ver, el cuerpo es como un mapa, para explicarle, (…) nosotros llegamos acondicionados con un escáner natural. Porque nosotros pasamos nuestras manos y sentimos dónde está el problema".

Estas capacidades que tiene Daniza, según señaló, también las poseían sus "abuelas". La *meyka* también indicó que actualmente solo las mujeres diaguitas tienen esas habilidades. Esto está en relación con el género de quien sea él, o la cacica de la familia. En la actualidad, según señaló, predomina el "linaje de las mujeres" y por ese motivo son ellas las que están más relacionadas con los ancestros. Esto mismo sucede a nivel general entre los diaguitas, ya que las mujeres son las que tienen un rol más importante, tanto a nivel espiritual, como social y político en la etnogénesis diaguita. Las capacidades que tenían las abuelas de Daniza y que actualmente tiene ella, parece que también las posee una de sus nietas, la cual desde que era pequeña y sin que nadie le enseñara, le ponía sus manos en las partes del cuerpo que le dolía a ella o a sus padres: "desde pequeña, ella… a mí me dolía una parte de mi cuerpo, yo no le decía que me dolía y ella se acercaba y me tocaba y me ponía su manito y se me quitaban los dolores. Es lo mismo que yo".

Como se puede observar, la creencia entre las diaguitas es que la herencia se da de abuela (o bisabuela) a nieta, no de madre a hija: "una delas cualidades [de mi nieta] la tengo yo, de tener las 'manos calientes' de poder aliviar dolores, ella tiene esa cualidad.". Otro don que Daniza posee gracias a sus ancestros es el de tener visiones premonitorias. En el año 2010 visitó Viña del Cerro, un antiguo asentamiento diaguita[59]: "Estábamos en un ceremonial. Me conecto y veo todo eso y siento toda esa codificación". Según comentó, allí recibió información transmitida por los ancestros en forma de "pequeñas imágenes que son como lucecitas". En ese momento, la información empezó a "fluir muy rápido y su cabeza usted la siente que va a reventar. Toda esa información, toda esa codificación, porque son como

[59] Viña del Cerro es un yacimiento arqueológico ubicado en la Comuna de Tierra Amarilla (III Región. Copiapó).

códigos". La información que visualizó fue que iba a haber un "gran aluvión", que el rio iba a bajar "lleno de barro" y que mucha gente moriría. Cinco años después de percibir esa información transmitida por sus ancestros, Daniza recibió la visita de unos jóvenes que querían que les pusiera "piedras en el cuerpo porque, sentían que se quemaban la planta de los pies y la cabeza". En ese momento, a Daniza le vino a la mente la información que los ancestros le transmitieron hacía cinco años, y les dijo a los chicos que sentían tanto calor porque era

> "la energía que está fluyendo de la tierra, eso les está quemando, porque viene una catástrofe tan grande que va a morir mucha gente. Así es como fluye fuerte el mensaje diaguita, le diré que pasan dos días y viene el aluvión y queda perdido Copiapó. Mucha gente muerta, fue horrible, fue terrible".

Al igual que comentaron otras interlocutoras, Daniza señaló que hay que "pedir" a los ancestros: "en los sueños uno pide que venga a tu mente la luz y la claridad para poder decidir". Es importante preguntar y pedir a los ancestros para que estos envíen respuestas y conocimientos. La *meyka* también les pide que le "acompañen" en cada una de sus "luchas". Igualmente, cuando Daniza siendo *sanjotay* iba a una asamblea de diaguitas o a una reunión con otros pueblos indígenas, ella pedía a sus ancestros que la guiaran "en la voz" y, ella hablaba por ellos, porque "ellos están con uno, y ellos lo guían. Así es, y así será".

La herencia o el traspaso de conocimientos relacionados con la medicina ancestral, también se observa en el caso de Cecilia Galleguillos. Su bisabuela tenía un don para curar, era *meyka* y "compositora" de huesos, es decir, trataba las dislocaciones de huesos. La madre de Cecilia heredó las capacidades de sus antepasadas: "mi mamá sigue sobando", es decir que a través de las manos puede curar y aliviar el dolor de las personas que tienen una articulación luxada. Esta capacidad ha sido heredada, generación tras generación, por las mujeres de la familia de Cecilia: "siempre fueron las mujeres (…) eran las mujeres las que sanaban, trabajaban la tierra, eran las puras mujeres". Las mujeres diaguitas fueron, y son, las que se han dedicado a la medicina y las que han protegido y, transmitido sus conocimientos ancestrales a las nietas o bisnietas. Cecilia se relaciona con su bisabuela a través de

los sueños, gracias a los cuales descubre información y conocimientos relacionados con las plantas medicinales.

Como se ha constatado, lo que las diaguitas describen como "conexión" con los ancestros en general, y con las "abuelas" en particular, es fundamental en todos los aspectos de la vida de los diaguitas, tanto a nivel personal como comunitario. Las protagonistas de esta tesis consideran que las "abuelas", durante siglos fueron las guardianas y transmisoras de las tradiciones, creencias y valores de los diaguitas. Al igual que todas las personas que participaron en esta investigación, la *meyka* Ana Torres cree que sus "abuelas": "fueron sabias, sabias en guardar en secreto su legado y transmitirlo a través de cantos, a través de enseñanzas y eligiendo sólo un miembro de la familia para poder resguardarlo, este nunca murió, se mantuvo en secreto". Los diaguitas creen que ha llegado el tiempo de liberarlo. Según Ana: "por eso en este tiempo hay tanto apogeo, por la lengua, por las enseñanzas, por aprender de ellos [de los ancestros], cómo vivieron, cómo fueron…".

Durante muchos años, las "abuelas" han sido las responsables de guardar y transmitir esas tradiciones a una de sus nietas. Según indicó Ana Torres: "se va transmitiendo entre las mujeres, porque eligen a una sola desde el momento del nacimiento, hasta cuando ya esa persona elige a otra y así sucesivamente. Son las abuelas, las abuelas eligen". Ana considera que, aunque sus hijos dicen que son diaguitas, en realidad no se sienten indígenas, pero cree que en algún momentosi lo harán: "su despertar les va a llegar, a ellos les avergüenza, ellos no les gusta que sepan que son diaguitas. O sea sí, dicen que son diaguita, que pertenecen a un pueblo, pero el decirloes una cosa, el vivirlo y el serlo es diferente". Este hecho es algo que sucedió y que sigue sucediendo en Chile, aunque en mucha menor medida, donde muchas personas descendientes de indígenas han ocultado su origen para no sufrir discriminación.

Entre los tacanas de Bolivia ocurría algo similar:

> "Comúnmente se les denominaba 'hijos de tacanistas`. Casi siempre los sindicados rehusaban el calificativo de tacana, pues existía un fuerte estigma a todo lo que pudiera asociarse con lo 'indígena', sinónimo de 'bárbaro', 'salvaje' o 'incivilizado'. Nadie deseaba ser identificado como tal, ya que ello significaba colocarse en el estamento más bajo de la estratificación social regional" (Herrera Sarmiento, 2009: 160).

Una de las nietas de Ana, Trinidad, que en la actualidad (2021) tiene tres años, es su elegida para transmitirle sus conocimientos: "ella siente y ve cosas". Ana cree que su nieta Trinidad va a "llevar su legado" por "la fuerza en su espíritu (…) porque la siento, tengo una afinidad con ella diferente que, con mis otros nietos (…) yo siento como una conexión con ella". La "conexión" o relación abuela-nieta y nieta-abuela, y el traspaso de conocimientos y saberes apareció continuamente durante el trabajo de campo.

Gabriela Calderón también mantiene una relación intensa y fluida con su abuela, la cual falleció en el año 2006. A pesar de que ya no esté en el mundo de los vivos, Gabriela sigue manteniendo una estrecha relación con su abuela: "De hecho yo la siento, porque ella me visita en los sueños, yo la siento como que está presente… hay una conexión siempre conella". Como se observa, los sueños con su abuela son un canal de "conexión" y de comunicación: "Yo sueño con ella sí (…) me sueño siempre conversando con ella". Hablando con Gabriela sobre su proceso de construcción identitaria y acerca de los sueños que tiene con su abuela, reflexionó:

> "Siempre he soñado con ella, siempre, cada cierto tiempo ella me visita y yo despierto con una sensación de mucha alegría. De hecho, ella se encarga de que yo me acuerde del sueño. Entonces en cada uno de esos sueños siempre me enseña cosas, en el fondo, me calma… de repente me siento super acompañada en ese sentido. Yo creo que siempre está presente (…) a lo mejor es algo que tiene que ver con esta conexión que tenemos [los diaguitas], yo lo siento".

Es interesante observar cómo a través de las conversaciones con las diaguitas se abren nuevas reflexiones y, algunas interlocutoras reevalúan sus propios procesos identitarios. A Gabriela, y a otros diaguitas, soñar con los ancestros, como se analizará en el Capítulo VI, les transmite calma, seguridad y tranquilidad.

Por su parte, Halszka Paleczek acompañó a su abuela materna cuando esta falleció, y sintió que en ese momento le transmitió parte de su energía y conocimientos. Ella siente una gran relación con sus abuelos maternos de origen diaguita[60]. El hecho de ir a vivir al valle del Elqui (IV Región, Coquimbo), el lugar donde estos vivían, ha profundizado ese vinculo. A lo largo de esta investigación, he podido constatar que numerosas diaguitas piensan que los conocimientos de sus ancestros están en ellas y que, al vivir en el territorio diaguita de manera

[60] Su familia paterna es de origen polaco.

similar a como lo hacían estos, toda esa información emerge espontáneamente. Como se analizará posteriormente, muchas diaguitas que participaron en este trabajo dejaron sus casas en la ciudad y se fueron a vivir al campo y, fue en ese momento cuando su relación con los ancestros se acentuó. El hecho de vivir en una zona rural, dentro del territorio diaguita, está siendo un factor fundamental en su despertar y en su construcción identitaria. Como indicó Halszka: "el hecho de habitar y el hecho de también pensar en ellos, indagar en mi historia familiar materna, honrarlos, rezarles… también va fortaleciendo ese vínculo".

Como se indicó en la Introducción, en este trabajo se plantea que, al igual que los ancestros están en los diaguitas actuales, estos, a su vez, están en los ancestros. En este sentido Halszka considera que: "Si mis ancestros me mandan mensajes a mi, entonces yo también puedo mandarles mensajes a ellos, y lo mismo con mi descendencia, que recibirá mis mensajes cuando sea su momento". Como veremos más adelante, a través del *Caohiri* sepuede establecer esa relación con los ancestros del pasado y los descendientes del futuro. Algunas comunidades diaguitas creen que están relacionados con sus antepasados y con susdescendientes a través de una red de relaciones y comunicaciones por la que fluyen conocimientos, energías, fuerzas y sentimientos[61].

Al igual que la mayoría de los diaguitas, Johanna Liquitay, no sabía que era descendiente de este pueblo originario, pero a pesar de ello, siempre intuyó que era indígena: "yo siempre como que sabía que había algo, lo intuía, no tenía claridad, pero sí sentía, (…) Sentía que era como un superpoder ser indígena". Ella se crió con su abuela, y recuerda que "en ese tiempo" se escondía el "ser indígena". Johanna desde niña se sintió incómoda con su apellido paterno: "me molestaba el apellido, de verdad que no me sentía identificada con ese apellido, no me gustaba tenerlo" y, por ello, como se analizará en el Capítulo VI, decidió cambiárselo por el apellido de su bisabuela, sin saber que esta y su apellido eran de origen diaguita. Johanna cree que el acto de cambiárselo fue una forma de despertar ancestral. Desde entonces, se "siente distinta", ya que "fue como un renacer (…) no sólo por el apellido ni la confirmación, sino que es como todo, todo lo que después se fue dando, se fue descubriendo".

Tras cambiar el apellido paterno (que no era de origen diaguita-kakano) por el de su bisabuela y, descubrir que era descendiente de diaguitas, su vida cambió. Con su apellido indígena Johanna considera que ha recuperado su identidad y se siente "más fuerte". A partir de ese momento, año 2013, Johanna indagó acerca del pueblo diaguita, pero "no encontraba

[61] En el Capítulo V se analizará el *Caohiri*.

ninguna información y todos me decían: 'pero si los diaguita no existen', 'los diaguita son una etnia extinta, ya no existen, no tienen idioma, no tienen nada". A pesar de lo que le decían, Johanna siguió investigando y considera que "a partir del año 2018 todo se aceleró, de repente hay mucha gente que se reconoce como diaguita y empiezan a aparecer muchas más asociaciones, muchas familias que se reconocen también como asociaciones indígenas de tronco familiar. Durante la pandemia de COVID 19 casi todas las semanas se realizaron encuentros diaguitas por Zoom, o por Facebook Live".

Efectivamente, en los años 2020 y 2021 durante la pandemia de COVID 19, fui testigo de como se realizaron numerosos encuentros de diaguitas a través de las redes sociales. Es por eso que Johanna cree que "la pandemia ha sido beneficiosa en ese sentido, porque yo antes no encontraba nada, de verdad que no encontraba nada diaguita, y de repente los encuentros por Zoom o por otras plataformas, por Facebook… siempre hay algo que uno puede meterse, escuchar y aprender".

Por su parte, Yolanda Rojas también asegura que tiene una relación especial con una de sus abuelas. Su padre siempre le dice que ella es igual a su abuela Rodelinda que era partera y que murió cuando Yolanda tenía dos años: "mi papá siempre me ha dicho que soy como su réplica". Curiosamente, Yolanda nació el mismo día que su abuela Rodelinda. Ella sueña que va a visitarla en un tiempo pasado, cuando su casa era de adobe. Yolanda considera que está relacionándose con cierta sabiduría que estaba en su interior en estado "latente" y, que **"**al volver a aquí, la he recuperado, estando aquí, entonces es súper importante estar en el territorio, porque es algo que… como un rompecabezas que se va armando, sin querer". Esa sabiduría en estado latente de la que habla Yolanda es la memoria ancestral que todo diaguita posee y que, al vivir en el territorio de sus ancestros emerge con fuerza.

La relación con su memoria ancestral, con el territorio y, como se analizará posteriormente, con el *Caohiri*, son fundamentales para la construcción identitaria diaguita. Según Yolanda, a su hija Aurora "le gusta andar machacando plantas y esas cosas". Cuando su hija tenía tres años, al ver que su padre se dio un golpe la pierna, le dijo: "papi, te hiciste una herida".

En ese momento fue al

> "huerto y jamás le habíamos nombrado hierbas ni nada, y ella empezó a agarrar el matico, sacó hierba amarga, sacó un montón así las juntó, eran puras hierbas medicinales, ni siquiera se equivocó, las junta, las machacó con una piedrecita y se la puso en la pierna y dijo ya, estas listo, te vas a sanar".

Tanto Yolanda como su esposo se quedaron muy sorprendidos y comentaron: "ah, esto es como la esencia, está ahí, viene con ella, está en su sangre, en su genética, en su espíritu, en su cultura, en cosas que están ahí, aunque uno las niegue". Yolanda considera que parte del conocimiento innato que porta Aurora emergió en ese momento. Es decir, que de manera espontanea se estableció una relación con su memoria ancestral, en la cual están los conocimientos de sus antepasadas relacionados con la sanación a través de las plantas, ysupo que tenía que hacer para aliviar el dolor que estaba sintiendo su padre. En este sentido, la "*meyka* doña Rosa de Fundina" le indicó, que Aurora "tenía el don de la sanación". Yolanda piensa que todas las *meykas* diaguitas "heredaron su conocimiento" de una antepasada que también fue *meyka*.

Entre los diaguitas, al igual que en numerosas comunidades indígenas de Latinoamérica, "la curación ritual suele actuar no tanto como un medio directo de resistencia cultural, sino más bien como una vía de reafirmación de la identidad étnica" (Parker, 2006: 86). Por ejemplo, entre los navajo (Estados Unidos) el uso de la curación ritual es un rasgo identitario que marca la diferencia con la sociedad estadounidense (Csordas, 1999). Entre los mapuches, el acto de ir a visitar a la *machi*[62] en un contexto ritual "permite que los miembros de las comunidades se reconozcan como mapuches, en la medida en que aceptan estos rituales de curación como expresión válida de sus identidades étnicas" (Parker, 2006: 86). Como se ha indagado, entre los diaguitas el uso de la medicina ancestral es un acto de reafirmación identitaria que está en aumento. Coincidiendo con el despertar del pueblo diaguita por un lado, cada vez más personas están desarrollando capacidades curativas, fundamentalmente mujeres, y por otro, cada día son más los diaguitas que acuden a ellas en busca de remedio a sus dolencias. El libro *Diaguitas del Valle de Chalinga. Patrimonio, Cultura e Identidad*

[62] Tras recibir un llamado del Ser Supremo mapuche (*Ngenechen*), la *machi* puede dominar, a través de diferentes rituales, las técnicas curativas. Para curar, la *machi* realiza una ceremonia de sanación denominada *machitún* o *nguillatún*. Durante esta ceremonia entra en trance y logra identificar el mal que tiene el enfermo. Tras ello, le da las oportunas indicaciones para que se recupere http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-96476.html

(2014), realizado por la Comunidad Indígena Diaguita Taucán, contiene un capítulo titulado "Sanación y Mediación" en el cual se puede leer:

> "La medicina tradicional de esta zona[63] incorpora principios fundamentales de la cosmovisión Diaguita y en general comparte elementos con el conocimiento indígena sobre la naturaleza humana. La salud para nosotros es un estado que no sólo se refiere al cuerpo físico, sino que se aloja también en el espíritu y la mente" (Comunidad Indígena Diaguita Taucán, 2014: 85).

En el Valle de Chalinga (IV Región, Coquimbo), este tipo de medicina continúa realizándose de manera habitual:

> "La medicina ancestral de las yerbas y los ritos de sanación han traspasado el tiempo, llegando hasta la actualidad a través del conocimiento heredado de *meicos, santiguadores, parteras, mamitas, sobadores y yerbateros*, quienes trabajaban poniendo en práctica su sabiduría" (Comunidad indígena diaguita Taucán, 2014: 85).

Según la familia Taucán, entre los diaguitas se mantiene la creencia de que estos conocimientos son transmitidos, a través de dones, por ciertos "espíritus superiores" (Comunidad Indígena Diaguita Taucán, 2014). Por otra parte, Yolanda Rojas indicó que la mayoría de los diaguitas cree que el traspaso de conocimientos entre las *meykas*, normalmente, ocurre de abuelas a nietas: "hay algunas hijas que se han puesto de *meyka* por razón de que algunas han fallecido, yo conozco casos, pero no es igual, no es como cuando es la nieta la que sigue". En la actualidad, la continuidad de los ritos de sanación está en manos de las *meykas* diaguitas, ya que son ellas "quienes tienen un llamado y un don sobrenatural" (Comunidad Indígena Diaguita Taucán, 2014: 87).

Rosa Contreras cree que desde antes de nacer era *meyka*. Cuando tenía siete años tuvo un sueño en el que el espíritu de una *meyka* se introdujo en su cuerpo. En este mismo sueño, Rosa sintió que ella era el espíritu de la *meyka* que se introducía en el cuerpo de una niña, es decir en ella misma. Rosa alivia el dolor y sana a través de sus manos. Considera que en otras

[63] Se refiere al valle de Chalinga (IV Región, Coquimbo).

vidas fue *meyka* y que ese don: "lo traía de antes (…) yo creo que fui *meyka* desde niña. Yo hablaba con las plantas, con los arboles…". Rosa tiene una nieta de siete años de edad que, según indicó, es igual que ella: "es mi copia y la mamá es morenita, chiquita y ella salió así pero igual que yo… Ella es mi regalona[64], y… también anda haciendo sanación, anda… plantando… lo que planta le brota, tiene sus 'manos verdes' le digo yo". Josefa, la nieta de Rosa, además de tener un don para hacer que las plantas arrancadas sigan teniendo vida, es capaz de "ver el aura" de las personas y también, según señaló Rosa, ve a su bisabuelo ya fallecido. Ella cree que su nieta ha heredado su don para la sanación, ya que es capaz, de manera innata, de detectar el dolor o el malestar de una persona, e inconscientemente pone sus manos en ese lugar para aliviarlo: "por ejemplo, no sé po', si le duele la cabeza a la mamá, ella le pone sus manitos, le empieza a hacerle cariño en el pelo (…) y como que ella viera que… viera eso po', viera el dolor o la sensación (…) Es como que limpiara". El caso de Josefa es similar al de Aurora, la hija de Yolanda Rojas, que hemos visto anteriormente. Aquí tenemos otro ejemplo de como las diaguitas exponen la existencia de una herencia de dones desde las "abuelas" y bisabuelas a las nietas o bisnietas.

Por su parte, Paola Maluenda ha heredado el don de aliviar el dolor con las manos que tenía su abuela Cristela: "ella era bruja, era muy intuitiva, súper intuitiva… mi abuela". Cristela mantuvo costumbres típicas de los diaguitas, tal como ser partera, hierbatera, hilar la lana o tejer "con espinas de cactus". Paola cree que hay que aprender a relacionarse con la memoria o "sabiduría ancestral" que está dentro de cada uno. Ella no siente calor en sus manos mientras sana, como sí le sucede a otras interlocutoras, si no que siente "una vibración". Este don lo poseían, tanto su abuela, que era una "mujer muy sabia", como sus "ancestras más viejitas". Según Paola, parte de la esencia de su abuela está en ella gracias a una "memoria ancestral" que se va transmitiendo de generación en generación.

Según indicó, a través de un sueño supo que debía aprender a utilizar las flores para sanar. En esa conexión onírica:

[64] Según la RAE, regalón significa: "que se cría o se trata con mucho regalo, es decir, que setrata bien, procurando tener las comodidades posibles". En Chile se utiliza para expresar que esa persona es su favorita, a quién más se mima y quiere.

> "soñaba con un indio, con un ancestro, pero yo en ese momento lo asocié con un ancestro no sé, como con alguien de la cultura de las zonas amazónicas, pero probablemente ahora que lo pienso, a lo mejor también tenía que ver con mis ancestros. Yo en esos momentos lo asocié con eso".

Es interesante señalar que algunas diaguitas reinterpretan sus sueños después de descubrir que son descendientes de indígenas y de autoidentificarse como tales: "ahora que lo pienso, a lo mejor también tenía que ver con mis ancestros". Según ellas, los ancestros les estaban enviando señales pero, al no haber despertado, no eran capaces de decodificarlas correctamente. Tras investigar sobre sus antepasados y la cultura diaguita, se autorreconocen y consiguen entender las señales que percibieron a lo largo de su vida, logrando así dar una explicación a muchos de sus sentimientos e inquietudes.

La *meyka* diaguita Doris Araya heredó de su tío Narciso los "dones" que posee. Según indicó, a su tio le llamaban "brujo blanco", ya que "sacaba los males". Narciso era muy conocido en Ovalle (IV Región, Coquimbo) porque "luchaba contra los brujos negros". Antes de morir su tío, el "que tenía el don", le dijo a Doris "que de toda la familia era el alma más blanca y que él me iba a transmitir todo, entonces ahí me fue transmitiendo después de que él murió, (…) me enseñó y así mis ancestros me iban enseñando". Doris no solo tiene contacto con su tío, sino que también lo tiene con otros ancestros. Ella "siente a sus ancestros", conversa con ellos y posee sus dones desde que era niña. Durante las noches los ancestros le enseñaron:

> "la medicina, me enseñaron las magias, cómo sacar los malos espíritus, las malas vibraciones, me enseñaron cómo protegerme, pero yo no he podido protegerme porque tengo que tener cierta crianza de cierta ave y sacarle la espuela, y usar ese collar para poder yo ser poderosa, para ser una *maychikúa*".

Como ella misma indica en su testimonio, no ha podido llegar a ser *maychikúa*, peroes una *meyka* muy respetada y querida por sus hermanos diaguitas. Cuando tenía siete años los ancestros también le enseñaron a salir de su cuerpo: "en la noche yo salía de mi cuerpo yellos me llevaban y me mostraban los lugares". Ahora, Doris utiliza ese don para, por las noches, visitar a personas que viven lejos de ella y que están enfermas, para poder así ayudarlas en su recuperación. De hecho, cuando estuve enfermo de COVID 19, tras solicitarme permiso,

durante sus trances fue varias veces a "visitarme". Posteriormente, me indicó que me había visto postrado en la cama y, que junto a esta había un niño cuidándome y acompañándome: "un niño de diez, once años o algo así, eso me parece raro… pero es lo que yo he visto". Más adelante, me dijo que ese niño podía ser "mi hijo espiritual, esperando que lo trajera a la vida, o tal vez nunca venga a la vida, pero es tu hijo espiritual, un niño muy amoroso". Doris también me aconsejó que tomara algunas infusiones de hierbas, como eucalipto, que bebiera jugo de espinaca con aloe vera, jugo de beterraga y, que me pusiera varias veces al día ajo machacado en la nariz y en los oídos. En esos días, recuerdo que la *maychikúa* Karen Aravena también me aconsejó que tomara infusión de quillay para mejorarme de mi enfermedad.

Otro de los dones que tiene Doris es ser capaz de saber si una persona se va a moriren poco tiempo, ya que ve "la muerte a las personas cuando le quedan días de vida". También posee el don de hablar y comunicarse con sus ancestros en kakán: "cuando estoy con mi don yo hablo con ellos [con los ancestros] incluso aquí mis nietos me escuchan cuando estoy conel don". A Doris, como a la mayoría de las diaguitas que han participado en esta investigación, la criaron haciéndola creer que era unicamente de origen español:

> "yo me crié así distorsionada, 'cachai', con una cultura que no me pertenecía, a mí el estado de Chile me debe, me debe mi vida, porque no me dejaron practicar mi cultura, no me dejaron correr a pata 'pelá', no me dejaron hablar con mis ancestros. Desde niña me daban pastillas '¡No!, ¡no!, ¡tú no tienes que ver eso!".

Cuando contaba a su familia o, al resto de la gente, que se comunicaba con sus ancestros y que hablaba kakán le tomaron por loca, incluso la diagnosticaron esquizofrenia y le recetaron muchos medicamentos. Según indicó, una vez que se autorreconoció como diaguita, ya no necesitó tomar ninguna pastilla y ahora es feliz viviendo en plena naturaleza,en un cerro junto a sus animales y sus huertos. Doris se "siente" un "espíritu nuevo (…) perocon vivencias que ellos [los ancestros] me han ido dando porque está dentro de mi ser, dentro de mi memoria cognitiva, está ahí, y esa, esa esencia, es la sabiduría". Esa energía que porta la fuerza, la esencia y los conocimientos de los antepasados sanguíneos es la "memoria ancestral". Al relacionarse con ella, los diaguitas despiertan (*atickts*), y los ancestros renacen (*atickts*). Como vemos, los antepasados son, en la actualidad, parte fundamental de la construcción identitaria diaguita. A este respecto Doris indicó: "nosotros estamos unidos a nuestros

ancestros, estamos unidos, si yo subo al cerro yo no estoy subiendo al cerro sola, si yo estoy haciendo algo yo no estoy sola, están".

Ana Godoy es una "ceremoniante diaguita". Cuando hace un ritual su abuela se "presenta" ante ella y le indica "el camino". Siempre se encomienda a su abuela y a "todos los ancestros". Al igual que le sucede a Daniza Álvarez, muchas veces, cuando Ana habla de su boca salen palabras que ella no es consciente que haya dicho, pero: "alguien las dice por mí". Según Ana, las "abuelas" diaguitas son las que eligen "el camino de cada nieta porque no se lo puede dar a la hija". Algunas veces la abuela le traspasa su don a una hija "pero noto que casi siempre cae el don a los nietos, nieto o nieta".

Al contrario de lo que les sucede a la mayoría de las personas que han participado en esta investigación, Karen Aravena desde que era una niña supo que pertenecía al pueblo diaguita. En cierta ocasión me indicó:

> "Yo no soy yo, nosotros somos *chechenes* [pertenencia colectiva], somos nosotros. Yo soy la abuela de la abuela, de la abuela de mi abuela. La abuela mía es la abuela de mi prima y así empezamos… Somos muchas, ¡claro!, porque la sanadora debe llevar el linaje de todas las sanadoras que hubieron antes".

La "pertenencia colectiva" (*chechenes*) es un aspecto fundamental entre algunas comunidades diaguitas. Con esa expresión la *maychikúa* estaba indicando que, tras su despertar, los diaguitas nunca están solos, ya que en cada uno de ellos renacen los ancestros y con éstos, sus experiencias y conocimientos: "Nosotras somos una, una somos todas y si no estamos todas, no somos ninguna". Aquí, Karen está haciendo referencia a que dentro de ella están sus "abuelas" -antepasadas de varias generaciones- y, ella está en sus "abuelas", formando un todo. Si Karen y sus antepasadas no estuvieran fusionadas, si no fueran *chechenes* -una "pertenencia colectiva"-, su persona y su espiritualidad serían otra y las antepasadas no existirían, ya que la razón de la existencia de los ancestros es estar en sus descendientes y ser uno con ellos. Cuando un diaguita reconstruye su identidad étnica, los ancestros y él forman parte de una red interconectada en la cual coexisten fusionados en una pertenencia colectiva (*chechenes*). Si los diaguitas y sus antepasados no llegan a ser uno,

estos no renacen. La condición imprescindible para que los conocimientos de los ancestros se activen, es decir para que renazcan, es estar en sus descendientes, y para que eso suceda el diaguita debe haber despertado. Karen Aravena indicó: "Yo llevo una raíz que es más permanente en lo que es espiritual. Trabajo en mi espiritualidad con mis ancianas". Es decir, en su ser lleva la herencia de sus "abuelas", y está en constante relación y comunicación con ellas recibiendo conocimientos.

En un trabajo publicado por Florencia Tola a partir de una etnografía que realizó entre los qom del Gran Chaco (Argentina), indica que sus

> "investigaciones se centraron en diversos aspectos de la noción de persona y cuerpo entre los qom así como de las relaciones entre humanos y no-humanos. 'Yo no estoy solo en mi cuerpo' fue la frase con la que un joven chamán, Seferino, me expresaba en 1999 la importancia singular del cuerpo para la existencia de la persona humana y de las relaciones interpersonales: el cuerpo como vehículo de las relaciones. Para descifrar el sentido de dicha frase me fui dedicando a estudiar las teorías qom de la gestación, de los fluidos y componentes corporales así como de la intervención de los seres no-humanos en la constitución de la persona" (Tola, 2012: 319).

Expresiones similares a las del chamán Seferino aparecieron a lo largo de este trabajo. Por ejemplo, Rodrigo Alcayaga indicó que los ancestros "viven dentro de tu sangre y de tu corazón, así lo siento yo, que ellos viven ahí". Por su parte, Carolina Herrera señaló que sus antepasadas, "nunca se han ido para ningún lado, ahí están viviendo en nuestro corazón (…) Esas viejas, están acá, están dentro, están vivas". Florencia Tola utiliza el concepto "persona" como un operador conceptual que le

> "permite tratar en un mismo plano a una variedad de entidades pensadas como existentes –humanas y no-humanas (compañeros chamánicos, muertos, niños potenciales, 'personas de otras razas', dueños de las especies, etc.)– que intervienen en el proceso de formación y transformación del cuerpo, más que de 'construcción' del mismo. En este sentido mi utilización del término persona permite englobar a humanos y no-humanos en un mismo colectivo" (Tola, 2012: 319).

En la presente investigación utilizo el concepto de memoria o energía ancestral no para englobar a humanos y no-humanos, sino para definir la suma de las almas, espíritus o energías de multitud de antepasados que están de manera innata en los diaguitas. Algunos de estos piensan que a través de la sangre (*awuar*), heredan esta "memoria ancestral", la cual es portadora de los conocimientos de sus antepasados sanguíneos (*anku*). Como indicó la *maychikúa*, "uno tiene su propio espíritu más el que viene", por lo tanto, un diaguita nace con su propia energía, más la memoria ancestral. Es decir, la suma concentrada en un espíritu, alma o energía, de multitud de antepasados.

En los últimos cuarenta años, en numerosos trabajos antropológicos se ha reflexionado acerca de como se percibe el individuo/persona humana, y como se concibe dentro de una ontología en la que conforma un todo junto a otras instancias. Desde la década de 1980, Philippe Descola realizó diversas etnografías entre los achuar de la Amazonía ecuatoriana. En ellas, formuló una ontología en la que plantea que la cultura y la naturaleza no están separadas, si no que por el contrario, "las entidades que pueblan el mundo están unidas unas a otras en un vasto *continuum* animado por principios unitarios y gobernado por un régimen idéntico de sociabilidad" (Descola, 1998: 223). Por su parte, Carmen Salazar-Soler indica que "la ecología profunda tiene como premisa la integración total de la persona en la naturaleza. Los individuos no están ni por encima ni fuera de la naturaleza sino que son una parte integral de la creación en movimiento" (Salazar-Soler, 2009: 195).

Por su parte, en su trabajo sobre los qom, Tola analiza un término muy interesante, el *nqui'i*. Indica que a pesar de que es traducido, tanto por los qom, como por "la etnografía chaquense como 'alma', 'espíritu', su significado es más amplio ya que alude tanto a la apariencia corporal como a las capacidades propias de una persona (conciencia reflexiva, intencionalidad, voluntad, agentividad)" (Tola, 2012: 317). Para algunos diaguitas, la palabra kakana *ama* se relaciona con heredero o discípulo del mismo linaje, y con alma o esencia. Es decir, *ama* sería el alma o la energía de un antepasado sanguíneo que es heredada por un descendiente. El fenómeno, que se analizará más adelante, por el cual en un diaguita aparecede manera innata esa energía -alma, espíritu- de un antepasado específico, es decir, de un ancestro que está relacionado con esa persona a través de una línea genealógica directa, es denominado *awuar-kay-ama*. Al reflexionar sobre el *nqui'i*, Tola señala que "existe también como una singularidad cuando la persona muere y continúa a existir de manera individual como espíritu descorporizado". Por el contrario, según la creencia de algunos diaguitas, desde que nacen

portan dentro de si la suma de los espíritus -energías, conocimientos- de los antepasados, por lo tanto, al morir se convierten inmediatamente en un ancestro (*anku*) que se fusiona con los anteriores antepasados, añadiendo su energía/conocimientos. Al final de su artículo Tola indica lo siguiente:

> "En la medida en que la persona corporizada está hecha de instancias móviles que provienen de otros cuerpos (fluidos, nombres, componentes vitales, emociones-pensamientos), ella no existe como unidad dentro de un contorno predeterminado sino que su existencia es pensada como múltiple, un *carrefour* de relaciones y multisituada" (Tola, 2012: 323).

Es decir, que los individuos están compuestos por el conjunto de diferentes "instancias" ajenas a ellos. Por lo tanto, su ser es el resultado de la suma de todas estas. Algo similar sucede en la ontología diaguita, en la cual el individuo existe como una suma de relaciones con los ancestros. Si tenemos en cuenta que cada diaguita nace con su "propio espíritu, más el que viene", y que ese que "viene" es la suma, concentrada en uno, de multitud de antepasados, y que además, en algunos casos se da el *awuar-kay-ama*, gracias al cual al diaguita le acompaña de manera innata el espíritu específico de un antepasado sanguíneo, se puede inferir que cuando se da ese fenómeno, el diaguita tiene en su interior tres espíritus; uno sería el de su propio ser, otro sería la memoria o energía ancestral (espíritu que aúna multitud de ancestros) y otro, el de un antepasado sanguíneo en concreto. En relación a esto, resulta muy útil la noción de "dividual" planteada por Strathern (1988):

> "En contraste con el individuo, Strathern basándose en la investigación de McKim Marritt's en la India, desarrolla la noción del 'dividual', una figura que se multiplica en su autoría o causas y que se encuentra posicionada de manera compleja dentro de una red de consanguíneos y afines. A diferencia del individuo occidental, el 'dividual' siempre es social desde el principio: nace de otros y depende e inter-depende en lugar de ser autónomo" (Biersack, 1991: 147-148).

Entre los diaguitas, para que se de la "pertenencia colectiva" (*chechenes*), es decir, para que se exprese la noción del 'dividual', previamente tienen que haber despertado (*atickts*). A partir de entonces, los diaguitas, muertos y vivos, constituyen una totalidad dentro de una red de relaciones interconectadas. Si los ancestros y sus descendientes no se fusionan, si no son una "pertenencia colectiva", los antepasados no renacen (*atickts*). Su condición para existir es estar en los diaguitas actuales y ser uno con ellos. Por otro lado, los diaguitas tienen que ser parte de los antepasados. Es decir, tienen que despertar (*atickts*), ya que cuando lo hacen y se relacionan con los ancestros, estos renacen.

La *maychikúa* Karen Aravena indicó que: "tengo una anciana que es muy anciana, ella sí que es anciana, entonces ella es como un árbol, ella es la que me enseña la medicina". Al decir "tengo una anciana", está haciendo referencia a que esa antepasada está dentro de ella. Por otra parte, también indicó que: "Yo [lo que] quiero ahora es despertar a todos los guías que están, porque necesitamos guías, necesita el espíritu despertar, que los guías, estoy un poco atrasada en eso, necesito que despierten los *unok*…"[65]. Durante está investigación pude compartir reflexiones y experiencias con el *unok* Osvaldo Rojas. Según la *maychikúa*, él ha despertado "fuerte, después algún día no me va a necesitar y eso me va a alegrar porque él va a poder guiar, van a haber más brazos de las ramas de *Chawuar*[66] guiando". Según indicó la *maychikúa*, Osvaldo podría llegar a ser *uno*[67], "pero *uno* es más difícil llegar porque tendría que dejar de ser padre". Es decir, que tendría "que dejar de ser padre de sus hijos, tendría que ser padre de todos". El *uno*, al igual que le sucede a la *maychikúa*, es un guía de todo el pueblo diaguita y, por lo tanto, todos los diaguitas son sus hijos.

Karen señaló que, *may* significaba "madre", *chi* es "un saber superior" y *kúa* se refiere a alguien "que alberga, acumula conocimiento, sabiduría ancestral que se transmite de generación en generación". Se podría traducir como la madre que acumula un saber superior transmitido por sus ancestros. Por lo tanto, la *maychikúa* es una madre ancestral que alberga en su interior el conocimiento de sus antepasados. La misión de Karen, al igual que fue la de todas sus antepasadas *maychikúas*, es cuidar, proteger, sanar y guiar al pueblo diaguita. Refiriendose a Karen, Ana Godoy indicó que: "ella es nuestra *maychikúa* y nuestra *may may* [madre de todas las madres]. Es nuestra guía espiritual, ella es la más sabia de todas, ella tiene… ella es

[65] Jefe guerrero y guía del pueblo diaguita. Su misión es conectarse con el *Chuck Caohiri*, es decir, con la "energía del todo" (*Caohiri*) a través de la fuerza o energía espiritual del fuego (*Chuck*).
[66] "Presencia/energía superior del agua" (Karen Aravena).
[67] Según indicó Osvaldo Rojas los *uno* poseen "el conocimiento pleno y dominan todas las artes".

ceremoniante, ella es *meyka*, ella es partera, ella tiene todos los conocimientos en uno solo". Ana indicó que Karen tenía todos esos conocimientos porque había sido elegida por los ancestros para que "sea la guía espiritual del pueblo diaguita", es decir, la *maychikúa*.

4.5. Awuar-kay-ama

Como hemos visto anteriormente, en ciertas ocasiones las "abuelas" eligen a una de sus nietas para transmitirle conocimientos o dones. Según el ceremoniante diaguita Lalyo, la abuela es la que elige a una de sus decendientes y la "prepara para que tenga un don, y sirva más adelante al pueblo, a la comunidad". En ciertos casos, los antepasados pueden manifestarse con más fuerza e intensidad en el interior de uno de sus descendientes. Al respecto, la *maychikúa* indicó que algunos ancestros "vuelven a despertar en cuerpos nuevos en su misma sangre porque la creencia, es que nosotros volvíamos en nuestra propia sangre, en nuestras propias familias". Este hecho ocurre, según Karen Aravena, cuando una familia necesita ayuda de algún tipo; en ese momento, un ancestro se manifiesta en un descendiente "para poder apoyar en la unión de la familia, para que no se desarme, así es que en ese rato nosotros necesitamos a la abuela, así es que aparece la abuela". A este fenómeno, que vamos a analizar a continuación, se le conoce con el término de *awuar-kay-ama*, "heredero de la sangre". La palabra *awuar*, significa "sangre" y "muerte", *kay es* rojo y *ama* significa heredero y alma[68]. Se podría traducir como el traspaso, a través de la sangre, del alma de un antepasado. Coloquialmente también se le denomina "salto".

En relación al *awuar-kay-ama*, la *maychikúa* indicó que, en ciertas ocasiones, los diaguitas cuando nace una niña dicen: "ahí está mi abuela, yo sabía que era mi abuela, mi abuela no nació y esta niña es igual a mi abuela, porque es mi abuela". Es decir, la abuela se hace presente en la niña que acaba de nacer. Es importante indicar, que la nieta nace con su propio espíritu/alma más el de su abuela. Recordemos que entre algunos diaguitas, el término "abuela" también puede hacer referencia a una bisabuela, tatarabuela o tía abuela.

Según Karen, en algunos casos, un familiar sueña con su "abuela" y ésta le dice al soñante que ellava a "nacer":

[68] *Ama* también puede traducirse por alma, espíritu o esencia de una persona.

> "Muchas familias dicen así: 'mira yo sentí, ayer soñé con mi abuela y mi abuela me dijo que iba a nacer, y justo vienen y me avisan de que una de las 'niñas' [persona jovén de la familia] está embarazada y tiene una niñita'. Entonces ellos en su cabeza es su abuela, ¿me entendí o no? y la tratan con más amor, la regalonean, la dan más cariño, la consienten más".

La *maychikúa* indicó que el "salto", normalmente, se da cuando un antepasado vuelve "a nacer porque algo está pasando en su linaje y, por ello debe hacerse presente para equilibrar a la familia". Este fenómeno no debe confundirse con una reencarnación, pues la persona en la que se "posa" el antepasado tiene su propio espíritu. En palabras de Karen, es un "salto" y no una reencarnación, porque "no es lo mismo, no po', uno tiene su propio espíritu [*ama*], más el que viene". Por el contrario, la diaguita Halszka Paleczek, cree que su espíritu va reencarnándose a lo largo de los años. La palabra reencarnación deriva del latín, y literalmente significa "adquirir un nuevo cuerpo: se refiere a que cuando el espíritu abandona el cuerpo durante la muerte, escoge uno nuevo con el único propósito de lograr el crecimiento espiritual, pero la persona continuará siendo esencialmente la misma" (Bonilla,2015: 216).

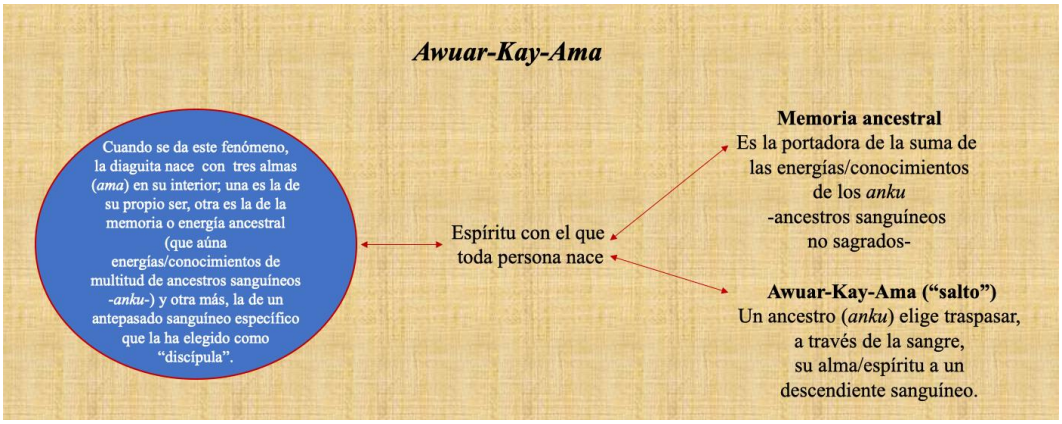

Gráfico realizado por Javier Expósito Martín.

En la familia de Karen Aravena, o "linaje" como ella también la denomina, cada cuatro generaciones nace una niña que será la siguiente *maychikúa*: "cada cuarta generación, cada cuatro, a la cuarta después de mí debía llevar la capacidad energética de las abuelas". Según Karen, la *maychikúa* es "la suma de todas las abuelas elegidas con mayor proporción y pureza". Todas las "abuelas" aportan algo a la elegida [*alkahuisa*], es decir, a la *maychikúa*:

“hagamos que soy la abuela Titicka. Titicka nació en el año tanto, y esa abuela soy yo”. El nombre kakano de Karen es Titicka, por lo tanto, cuando dice que ella es la abuela Titicka, está queriendo decir, que ella está en su “abuela” y, a la vez, que su “abuela” está en ella. Teniendo en cuenta que, en su “abuela” también están los conocimientos y “la capacidad energética” de otras antepasadas.

Como indiqué anteriormente, en esta tesis se plantea que los ancestros están en los diaguitas actuales y que éstos, a su vez, son parte de los ancestros. Karen también señaló que ella nació en “un cuerpo vacío. No hablaba, no tenía mucha comunicación” y, cada vez que “iba aprendiendo” de alguna de sus abuelas, “iba despertando, como que iba creciendo, transformándome”. Con el paso del tiempo, al ir relacionándose con los conocimientos de sus abuelas, los cuales ya estaban en su interior, fue tomando consciencia de ser *maychikúa*, es decir, madre de todas las madres portadora de los conocimientos ancestrales. Los conocimientos -“capacidad energética”- de sus antepasadas están en su interior, porque Karen nació con sus abuelas dentro de ella. Pero según indicó, no pudo disponer de ese conocimiento inmediatamente, si no que tuvo que ir aprendiéndolo a lo largo del tiempo, gracias a la relación y la comunicación con sus abuelas. A Karen desde que era niña, su familia y sus antepasadas la prepararon para que a través de los “cantos sagrados” aprendiera y ejerciera la medicina ancestral: “Yo era rebelde, me iba a los cerros, iba a los cementerios a cantar porque yo era criada distinta a mis hermanos, porque yo me crié en pura medicina, todo era medicina, la música era medicina, los cantos, el caminar, el oír el viento”. Según vaya pasando el tiempo, la *maychikúa* irá adquiriendo los conocimientos de las abuelas.

Tal y como expuso Karen, durante ese proceso estará visualizando “imágenes de vidas de antes”. Esto es posible gracias a que ella y sus antepasadas forman un todo, por lo tanto, la *maychikúa* puede verse en el pasado como una de ellas. Los ancestros también le traspasan conocimientos a través de las conexiónes oníricas: “incluso después de que ellas morían seguían enseñándome a través de los sueños”. Algunos de estos conocimientos, que le son transmitidos en kakán, son: “ver el ojo, ver la iris, las manos, los dedos, el cómo sanar, cómo cuidar, operar, también cómo hablar con las plantas, cómo escuchar a las estrellas, cómo escuchar a la tierra cuando palpita. ¡tantas cosas!”. Todas las antepasadas de la *maychikúa* fueron parteras y *meykas*. De hecho, Karen tiene un “estudio” donde aparece que sus “abuelas” fueron “registradas en las iglesias como parteras”. También indicó que en sisiyi- kakán, a las “comadronas, a las que hacen los partos, las llamamos las *caoh caoh*”, que significa “movimiento de energía. Cuando tú haces el manteo de la guagua para moverla en movimiento

(…) Es el manteo, cuando a través de un canto vas moviendo a la guagua en una manta".

Karen es guía espiritual porque hace cuatro generaciones la anterior *maychikúa* la identificó como la *alkahuisa*, la elegida de entre las mujeres de su familia. Siguiendo la tradición de su "linaje" ella tendrá que elegir a la próxima *alkauisa* para que sea *maychikúa*. Cuando ella nació una de sus abuelas la agarró de un tobillo y le puso cabeza abajo sobre un fogón, la revisó y tras ello, con la ayuda de otras abuelas, le hicieron una ceremonia:

> "Las abuelas hacen un fuego. Ellas me desnudaron entera y me revisaron, me pusieron patas 'pa arriba' y, te revisan entera… y te hacen un canto y para que entiendas nos ungían[69], pero yo lo llamo *sisiyi*. Nos hacían un sello musical de energía. Mi mamá siempre me lo dice, cada cumpleaños: ¿sabí lo que decían tus abuelas? 'Pobre el que te haga algo porque tú como eres la elegida serán derrumbados por cada muerto, el cual sangró a nuestro pueblo', siempre me lo dice".

El "sello musical de energía" (*sisiyi*) y el "movimiento de energía" (*caoh caoh*) se realizan para activar el acceso, por una parte, a los conocimientos de las antepasadas sanguíneas y, por otra, a la sabiduría que se halla en el *Caohiri*, es decir en la "energía del todo". Karen indicó que la *alkahuisa* poseerá en su interior la suma de los conocimientos de sus antepasadas: "porque ya todas están conmigo [las abuelas] y nosotras, todas nos vamos [al morir Karen] con ella [con la nueva *maychikúa*]".

Hace unos años, una "abuela vidente" le dijo a Karen: "tú eres la última [*maychikúa*], porque tú no vas a alcanzar a la cuarta [generación]". Si esta premonición se cumple, significaría que Karen sería la última *maychikúa* de su linaje: "lo que ella decía, mi abuela, es que yo no iba a alcanzar a verla [a la *alkahuisa*]". Recordemos que este "salto", en la familia de Karen, se da cada cuarta generación. Después de que una de sus "abuelas" le dijera que ella "era la última", Karen cada vez que trae al mundo a una de sus descendientes, la toma de los tobillos y, mientras está cabeza abajo, la examina para ver si tiene un lunar blanco en su "trasero, en la cola", que la identifique como la *alkahuisa*: "cuando yo saco las *guaguas* las tomo al revés y las reviso y después las pongo así [cabeza abajo], hago lo mismo, porque de esa manera sabemos si tiene las marcas". Las marcas físicas de la *alkahuisa* están al final de la columna

[69] Al utilizar el término ungir, se está refiriendo a que la estaban eligiendo como la nueva *maychikúa*. Según la RAE, ungir significa: "Elegir a alguien para un puesto o para un cargo".

vertebral y en la "moyaca" o coronilla: "antes decían vamos a ver la moyaca de esta 'cabra' [niña] y le vamos a decir …y qué significa eso… y ellas decían, pues que es la *alkahuisa,* y qué es la *alkahuisa*, la elegida".

> Como señaló Karen, para que haya una nueva *maychikúa* es necesario que ella sea la partera, realice la ceremonia *sisiyi* y que, posteriormente, inicie la transmisión de sus conocimientos a la *alkahuisa*: "si no, no sirve, porque es la única manera de que despierte, ya después no importa que yo muera y le enseñe después, pero tiene que ser con vida, para dar vida a la lengua hay que tener vida". La palabra kakana *co`i* significa tanto lengua, como vida. Es decir, que para dar vida (*co`i*) a la nueva *maychikúa,* es necesario que Karen realice el canto ceremonial en la lengua (*co`i*) sisiyi-kakán.

4.6. Sisiyi-kakán

Según la tradición familiar de Karen, la *maychikúa* no debería compartir "según que secretos de su linaje", como por ejemplo, el dialecto ceremonial sisiyi-kakán o, ciertos elementos de su cosmovisión. Pero cuando una de sus "abuelas" le indicó que iba a ser la última *maychikúa*, ella rompió "las reglas" y comenzó a enseñar el dialecto de sus antepasados. Karen no quiere que se pierdan los conocimientos que alberga en su interior, como por ejemplo, el sisiyi-kakán: "yo hablo una lengua que se llama *sisiyi*… es una lengua derivada del *kakán,* o sea, una lengua más de los del *kakán*. *Sisiyi* significa sanar (…) El *co`i* significa 'lengua' para mí, es *co`i,* 'hablar', *co`i*. Lengua significa vida". Gracias a su *co`i,* es decir al sisiyi-Kakán, la *maychikúa* puede realizar las ceremonias relacionadas con la sanación, la purificación y la trasmisión de energías. Solo es posible realizar la ceremonia relacionada con la elección de la *alkahuisa* o, la de *Akuris Caohiri*, que analizaremos más adelante, si se utiliza el dialecto sagrado sisiyi-kakán. Tal y como se indicaba anteriormente, la *maychikúa* debe estar viva cuando nazca su sucesora, ya que para que "renazcan" las antepasadas en el interior de la *alkahuisa*, se necesita que Karen le haga el canto ceremonial en el *co`i* sisiyi-kakán.

Gracias a esta ceremonia, la *alkahuisa* será purificada y se le transmitirá el acceso a las energías y los conocimientos de los ancestros. *Sisiyi,* también se puede traducir por "sanación, luz, purificación, cambio, transmutación de energías hacia el equilibrio de la salud" (Comunidad *Will Amac Kakán*, 2019: 15). Las antepasadas de Karen fueron *meykas*,

hierbateras y parteras que dominaban el arte de la sanación, es decir, ponían en práctica el *sisiyi*. Karen indicó que su familia habla el sisiyi-kakán: la "lengua de las sanadoras, la lengua sanadora (*sisiyi co`i*) y la lengua que da vida" (*sisiyi co`i*). Es decir, la lengua o dialectoderivado del *kakán* que se utiliza en las ceremonias de sanación opurificación.

Por su parte, el *unok* Osvaldo Rojas indicó que "el sisiyi-kakán es un dialecto sagrado, que está pensado para las ceremonias". Actualmente, no hay prácticamente ningún estudio realizado sobre el kakán en Chile, por lo que es extremadamente difícil analizar la procedencia exacta de las palabras empleadas por Karen. Un ejemplo de la utilización de este dialecto del kakán se puede escuchar en un video musical que fue publicado el 19 de mayo del año 2023 en YouTube. Para la letra de la canción, compuesta por José Anacona, se utilizaron palabras kakanas que también aparecen en esta tesis[70]. Es reseñable que el nombre del grupo musical sea *Diaguita ancestral*, haciendo referencia, una vez más, a la importancia capital de los ancestros en el pueblo diaguita.

En el siglo XVI un misionero, el Padre Bárzana escribió una gramática kakán, "pero esta fue posteriormente extraviada y no vuelta a encontrar" (CONADI, S/F). En el año 2020 en Argentina, donde también habitan descendientes de los diaguitas, se publicó un material didáctico en el marco del proyecto "Voces Kakán: hacia una recuperación y revitalización de la lengua en la comunidad Kelm(e) (Quilmes)" (Del Valle y Bixio, 2020). El objetivo de este material es que en los colegios los niños puedan aprender unas primeras nociones de la lengua kakán. El texto lleva el título de tiri-kakán. Una de las autoras, la diaguita Rita del Valle Cejas, conversó e intercambió experiencias con la *maychikúa* Karen Aravena, quien me indicó que el tiri-kakán y el sisiyi-kakán ("la lengua sanadora y de las sanadoras") son dialectos distintos. El tiri-kakán es "la lengua del guerrero, yo también la conozco". La *maychikúa* cree que antiguamente cada linaje dependiendo de cual fuera su ocupación: sanadora, guerrero, artesano, etc, tenía su propio dialecto. Me explicó que con Rita hablaba en kakán y se entendían: "la verdad es que para mí fue una experiencia muy bonita". Según indicó, fue la primera vez que pudo hablar kakán con alguien que no fuera de su familia: "me

[70] Según aparece en la descripción del video, la traducción de las palabras utilizadas es: *nay* y *nayos milchacko chickacko* (hermanas y hermanos mujer guerrera hombre guerrero), *kaylla gasta* diaguita (amor al pueblo diaguita), *lasta ankus yastay kakan chik tatul* (los ancestros protectores de la montaña buena y cerros sagrados), *sisiyi ai amack ai taki* (sanar el alma con el canto y con él), *tako chitufa kackia cal saho* (tambor flautas ocarinas del miedo al colonizador), *atickts ai ato chauku gasta diaguita* (revivir el grande y valiente pueblo diaguita), *ñeck ñeck sina sina ay chey* (fuerza fuerza buena energía a lo divino). El video se puede ver en: https://www.youtube.com/watch?v=Tz_q-Uv8fuc

sentí tan emocionada. Son distintas [lenguas] pero a la vez nos entendíamos (…) teníamos palabras muy parecidas". En el prólogo del texto tiri-kakán se puede leer:

> "Para el ámbito académico el kakán no existe: es considerada una lengua desaparecida. Sin embargo, ha sobrevivido como lengua familiar y ritual de manera oculta, más o menos secreta, en boca de algunos miembros de la comunidad Kelm(e), en la provincia de Tucumán" (Del Valle y Bixio, 2020).

Ese mismo fenómeno es el que sucedió en Chile con el sisiyi-kakán dentro de la familia de la *maychikúa*. El texto continúa diciendo: "Entre sus hablantes la lengua [*kakán*] se mantiene con gran discreción, transmitiéndose especialmente por vía materna, con salteo generacional (de abuela a nieta) y rituales de ocultamiento". Al igual que pasó en Chile, en Argentina la lengua y las tradiciones culturales diaguitas se mantuvieron ocultas dentro del ámbito familiar. Las mujeres fueron, y son las guardianas de las tradiciones y las transmisoras de estos saberes[71]. Tal y como indicó Jenny Henríquez: "las mujeres somos las guardadoras de la cultura, de nuestra cultura". Como se observa, en Argentina también funciona la transmisión de abuelas a nietas, ese "salteo generacional" está relacionado con el "salto" o *awuar-kay-ama*, del que ya hablamos anteriormente.

En cierta ocasión, el diaguita Wilson Araya me indicó que quería aprender kakán: "Estoy intentando que me acepten, eso es bien interesante porque hay un grupo que está aprendiendo kakán". Según Wilson, el kakán que se estaba enseñando "no era un kakán vulgar", si no que era un "kakán sagrado" y por ello, "sólo pueden entrar algunas personas". El grupo del que me habló Wilson, lo formó la *maychikúa* para enseñar la lengua de sus ancestros. En mayo del año 2021 se iniciaron las clases *on-line* de la "lengua sagrada sisiyi-kakán", a las cuales tuve la oportunidad de asistir[72]. En la primera clase (4/5/2021) la *maychikúa* indicó que:

> "Cada uno de ustedes que están acá son elegidos por los ancestros, porque si ellos en el sueño me hubieran dicho: 'no le dejes entrar a él', yo no le dejo entrar y no le

[71] Más adelante se analizará este fenómeno.
[72] Las clases fueron *on-line* para que diaguitas de todo Chile, o incluso de Argentina, pudiera asistir.

enseño. Todos ustedes fueron elegidos antes de entrar, por su espíritu, su alma, su corazón… Todo es un proceso, ellos [los ancestros] saben desde antes…".

La *maychikúa* está en contacto con los ancestros y, fueron ellos los que a través de los sueños le indicaron quienes podíamos recibir la lengua sagrada. Unos meses después de haber empezado las clases, concretamente el 4 de septiembre de 2021, en el chat de Whatsapp del grupo de la "lengua sagrada kakán" que creó la *maychikúa*, a raíz de un mensaje que envié, se produjo la siguiente conversación que considero importante transcribir acá:

4/9/2021 18:11 – Javier (autor de este trabajo): *Ahao! ina pat ahao nays, nayos*! espero que muy bien!! estaba pensando acerca del "*ñeck*" y del "*Caohiri*", ya que parecen ser muy parecidos. Ustedes que diferencias ven entre uno y otro. Espero me puedan ayudar. *Ay chey! sina sina!*
4/9/2021 18:20- Para mí *ñek* es la fuerza fisica mental , algo quese manifiesta en el cuerpo y *Caohiri* es la energía sagrada la energía del todo
4/9/2021 18:23 – Osvaldo Kakano: *Ñeck* es fuerza física. *Kaohiri* es fuerza o energía espiritual
4/9/2021 18:23 - Osvaldo Kakano: Una puede pasar a ser la otra y viceversa
4/9/2021 18:33 - Karen: *Ñeck* es la fuerza bruta con fuerza espiritual. *Caohiri* es fuerzas antiguas ancestrales con conocimientos puro de la tierra y de los nuestros y es una energía desde cielo y fondo de la tierra
4/9/2021 18:48 - Karen: Es un todo

En ese momento quise expresar y compartir por escrito mis reflexiones acerca del *Caohiri* y el *Chuck*:

4/9/2021 21:23 - Javier: *Caohiri* es la energía sagrada, la energía del todo; una fuerza espiritual y muy antigua que trae consigo los conocimientos y la sabiduría de los ancestros (*aukúa*). Todo kakano tiene la posibilidad de sentir esa energía sagrada y de hacer suya esa fuerza venida desde la antigüedad. pero para ello tiene que dejar de

ser un "*cupka*"[73], aprendiendo a conectarse (*sisiyi*) con sus ancestros, con el territorio, con los cerros (*tatul*), con las quebradas (*culu*), con el agua (*kó*), con las piedras (*ka*), con la tierra (*ypay*), con la Luna (*paxxci*), con el Sol (*wuachoy*) y con la madre tierra (*ypachay*).

Creyendo en lo espiritual y sintiendo con el corazón deberá avivar el fuego (*chuck*) que habita en su interior y cuidar la llama que le conectará con su *Caohiri*. El fuego es un espíritu antiguo que hay que cuidar, proteger y avivar. cuando uno se siente perdido, tiene que concentrarse en su fuego interno para que así crezca la luz de su llama, su *Caohiri* le guiará en el camino.

4/9/2021 21:23 - javier: *ay chey nays, nayos!*

Tras estas reflexiones varios diaguitas me escribieron expresando su satisfacción las palabras kakanas "*chey chey*":

4/9/2021 21:38 - +56 9 7582 0725: Chey *Chey Nayo* Javier
4/9/2021 21:49 - +56 9 9352 6618: *Chey chey nayo*
4/9/2021 22:13 - Carolina: *Cheychey nayo* Javier
Por su parte la *maychikúa* me indicó:
4/9/2021 22:16 - Karen: *Chey nayo*, usted entiende, usted está entendiendo con todo su corazón ancestral que tiene!.
Por último, el *Unock* Osvaldo Rojas me expresó que:
4/9/2021 22:32 - Osvaldo Kakano: *Nayo* tú también eres un *Amack ama*, un corazón heredero!

Meses después, mis palabras fueron publicadas en el libro: "Plantas medicinales diaguitas" (*wua sisiyi diaguitas*) (fig. 16), realizado por la Comunidad Diaguita *Yupanki*, el

[73] *Cupka* es la persona que no está conectada con sus ancestros ni con la naturaleza (*Ypachay*) y que por lo tanto no despertó (*atickts*)

cual fue editado por “Tierra Culta”, gracias a los fondos aportados por el Programa Especialde Salud y Pueblos Indígenas, del Ministerio de Salud de Chile, por medio del Servicio de Salud de Atacama. Como se ha indicado anteriormente, *sisiyi* tiene varias acepciones, en estecaso al acompañar a la palabra “*wua” se podría traducir* por sanación sagrada a través de plantas.

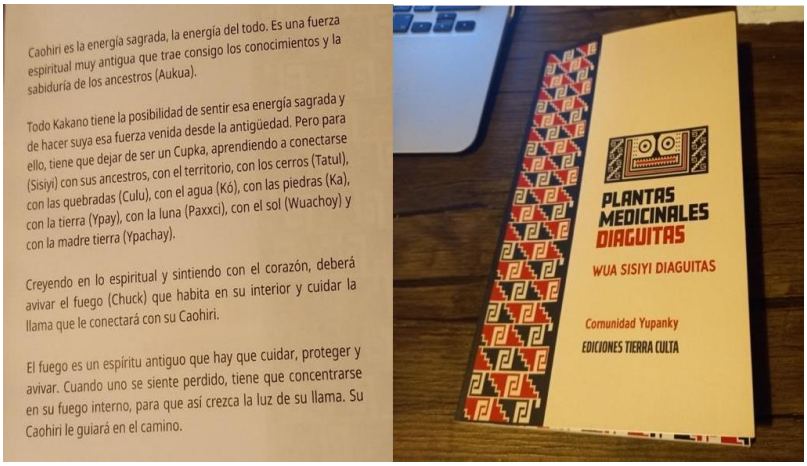

Figura 16. Libro “Plantas medicinales diaguitas” (*Wua sisiyi* diaguitas) de la Comunidad Yupanki. Fotografía del autor.

Como se puede apreciar, las clases de sisiyi-kakán fueron una instancia en la cual no solo aprendimos palabras de este dialecto sagrado, sino que también reflexionamos acerca dela cultura y la cosmovisión diaguita. Además, los participantes compartieron los conocimientos que les enseñaron sus ancestros y, sus experiencias vitales en torno a la construcción del ser diaguita. Como se señaló anteriormente, durante el periodo colonial se obligó a los diaguitas a no utilizar el kakán, y posteriormente en la República se discriminó a quien lo hablaba. Esto hizo que solamente en un círculo muy estrecho de relaciones, casi siempre familiares, se continuaran utilizando palabras kakanas. Herrera Sarmiento en su estudio sobre los tacanas de Bolivia expone un caso similar:

> “Muchos de ellos reiteradamente argumentaron que no hablaban tacana, pues a sus padres y abuelos se les había prohibido su uso cuando los llevaron a las barracas gomeras. Señalaban que por estas presiones se vieron privados de aprenderla y si es que alguno de ellos llegó a conocer algo, por las sanciones que recibieron dentro de la escuela, tuvieron que dejar de usarla. De esa manera se explicaba por qué no conocían la lengua tacana” (Herrera Sarmiento, 2009: 171).

Al igual que en el caso de los diaguitas, los tacanas, en cuanto pudieron, manifestaron sus deseos de volver a aprender la lengua de sus ancestros (Herrera Sarmiento, 2009).

Participar en las clases de kakán supuso un hecho importante en la investigación realizada para este trabajo. Como ya se ha expuesto, el proceso de etnogénesis diaguita es muy incipiente, está recién gestándose y, es por eso que surgen debates acerca de nociones importantes para la cosmovisión diaguita, tales como el *sisiyi*, *chuck*, *Caohiri* o el *ñeck*. Considero que, de alguna manera, la presente investigación ha contribuido y ha sido parte de este proceso, generando debates y reflexiones, como los que se acaban de mostrar.

Para Osvaldo Rojas, el "desarrollo desde lo espiritual y el cultivo de la espiritualidad"son los ejes centrales del *sisiyi*. Según me indicó, algunos diaguitas traducen *sisiyi* "como rogativas", pero lo hacen para que la gente "que no es del pueblo" lo entienda, "pero *sisiyi* al mismo tiempo es agradecer, solicitar, pedir, protegerse, conectarse, sanarse, y estar aprendiendo. Cuando hacemos *sisiyi* estamos haciendo todo esto, estamos solicitando y conectando con energías de la tierra, de la Luna, del Sol, de las fuerzas, tanto espiritual como física. La fuerza espiritual es *Caohiri*, y la física es *ñeck*, de nuestros ancestros que nos guían". Como Osvaldo indica, una de las caracteristicas del *sisiyi* es que permite "conectarse" -o relacionarse- con las diferentes energías. En la primera conversación que tuve con Osvaldo, indicó que él "canalizaba". Es decir, que a través de la "meditación" recibía información del "otro lado". A Osvaldo, al contrario que les sucede a otros diaguitas, le llega más información gracias a la meditación que a los sueños. Concretamente es, "a través de una práctica, el *sisiyi*', que es como entre rezo, trance, meditación". Durante estos "estados intermedios", los ancestros le "entregan información". En este sentido, Osvaldo considera que esa transmisión se puede dar tanto a través de los sueños como de la meditación, ya que en los dos casos:

> "El nivel de conciencia está como en la misma frecuencia, bueno los budistas aseguran eso, ellos lo llaman 'bardo'. Es como el mismo nivel cuando uno duerme o está meditando (…) Porque también pasa que uno sueña con ciertas cosas que se repiten durante estos trances, las mismas figuras, seres, y es por eso que te acabo de explicar, yo creo".

Osvaldo se refiere a lo que en la religión budista se denomina como el "bardo del sueño", concretamente está haciendo referencia al trance extático (Fericgla, 1998). El "estado de

sueño" que indica Osvaldo sería el lugar intermedio entre el estado de vigilia y el del sueño profundo. A través del *sisiyi* un *yaikúa,* un ancestro sagrado se comunica con Osvaldo y le transmite información, la cual va "anotando en un cuadernito". *Yaikúa* se podría traducir como el espíritu guía de un/a "abuela/o" que acumula sabiduría y que tiene como misión transmitírsela a ciertas personas. Entre los awajún también se da esta relación, normalmente a través de la meditación o de sueños, por la cual los ancestros llegan a "dar poder" (Mouriès, 2014: 31) a alguna persona. Al contarme la relación que tiene con su *yaikúa,* me percaté de que establecía una sinonimia entre guiar y transmisión de conocimientos. Mientras le transmite la energía o fuerza espiritual del fuego, el *yaikúa* también le guía en su "camino del guerrero" (*Chuck Caohiri*).

Los *yaikúa* pueden guiar a más de una persona y a su vez una persona puede tener más de un *yaikúa,* los cuales son guías de esa persona de por vida. Tal y como señaló Osvaldo Rojas: "Son guías en este tránsito y siguen guiando cuando uno ya se va de acá". Según la *maychikúa*: "Los *yaikúas* hablan de una manera dentro de uno… despierta su espíritu y tiene que levantarse". Reflexionando acerca de los *yaikúas,* recordé que Wilson Araya indicó que él canalizaba la información y los conocimientos que le transmitía el "anciano jefe diaguita", Rancatoc. En este sentido, a Rancatoc se le podría considerar también un *yaikúa*. Osvaldo cree que para llegar a canalizar correctamente, tuvo que sacarse muchos prejuicios y

> "mucha formación, en mi caso, cultural ¿cierto?, que tuve que sacar para llegar a estos trances (...) a recibir información del otro lado. Por eso te decía, yo, hablando de esto, siete años atrás, o sea, lo encontraría loco, ¿estoy sufriendo esquizofrenia?…Pero me han pasado tantas cosas, he encontrado tanta gente, me han llegado las cosas que necesitaba en el momento preciso, mensajes, que es algo que existe, que es una realidad".

Los *yaikúas* necesitan que los diaguitas actuales despierten (*atickts*), ya que cuantos más lo hagan, mas fluidas y numerosas seran las comunicaciones con ellos. Esto significará el renacer de un mayor número de *yaikúas*. En este sentido, como se está mostrando, en el actual proceso de etnogénesis del pueblo diaguita es fundamental la emergencia de los ancestros. Como se puede observar, Osvaldo cree que el *yaikúa* estuvo presente durante la conversación que tuvimos. Finalizando la misma, Osvaldo me indicó que: "muchas de las cosas que te dije… yo estaba un poco en trance, aunque no se note, a mí me pasa. Hay muchas cosas que no sé qué te

dije, incluso". En numerosas ocasiones, durante el trance, sus ancestros se expresan a través de su boca. Este mismo fenómeno le sucede a la *meyka* Daniza Álvarez. Ella me contó que cuando empezó a ir a asambleas de pueblos originarios a representar a los diaguitas, al finalizar sus exposiciones la gente le aplaudía con fuerza y le decían que había hablado muy bien: "tú y la hermana mapuche fueron las mejores exposiciones que hubieron a nivel latinoamericano". Pero ella, no entendía en su totalidad porque le decían eso y, además, no era muy consciente de lo que había dicho en su exposición: "Esto me pasaba siempre en todos lados y yo no entendía por qué me pasaba". Al conversar esa situación con sus "hermanos indígenas" estos le dijeron: "hermana son los ancestros que hablan por usted, por eso usted no se acuerda, no sabe lo que habló. Ellos están fluyendo, diciendo, no es usted. Usted es un canal para ellos". Según Daniza, cuando habla "desde adentro", lo hace con fuerza y con sentimiento y, es así porque, "son ellos los que están con nosotros". Es decir, considera que en realidad son los ancestros los que están hablando a través de ella.

El ancestro sagrado que guia y transmite sabiduría a Osvaldo, es un "ser masculino que está hecho de tierra, su cuerpo es de tierra, su piel es del color de la tierra, su olor, hasta de su olor se siente, como de la tierra mojada, fértil como cuando llueve". En algunas ocasiones, cuando el *yaikúa* quiere mostrar algo a Osvaldo, hace un dibujo en la tierra, "que es él mismo, es como resignificarse", ya que él es la propia tierra. Según la *maychikúa*, el *yaikúa* es un

> "ser que arma y construye lo espiritual en el momento adecuado y en la hora adecuada y también te dice cuando no y donde no debes estar…, es como el subconsciente especial fuera de nosotros, pero está ahí, siempre está, siempre va a estar, está atento como un guerrero armando todo".

La *maychikúa* expuso que los *yaikúas* son "seres especiales que no llegan a todo el mundo y que en la actualidad lamentablemente había pocos", porque todavía el pueblo no había despertado en su totalidad: "antes habían más, en la antigüedad, pero ahora quedaron muy pocos, quedan pocos (…) cuando nuestro pueblo crezca ellos van a crecer más, pero por ahora hay pocos".

En definitiva, los *yaikúa* son ancianos sabios cuya misión es transmitir conocimientos. Los *yaikúa* están "ahí guiando o prestos para guiar" a quién de verdad quiera "conectarse" con ellos, pero el problema, como indicó Osvaldo, es que hay muchos diaguitas que todavía "no despiertan" (*atickts)* y si no lo hacen, "no van a tener acceso al *yaikúa*".

4.7. *Atickts* (despertar/renacer)

> "Cuando el pueblo despierta, los ancestros renacen. Cuando te conectas con la tierra, cuando recorres las cumbres, cuando empiezas a proteger a *Lahanane*, a la *Ypachay* (…) ahí te empiezas a conectar con los ancestros".
>
> Rodrigo Alcayaga.

Desde el último tercio del siglo XX en Latinoamérica, diferentes pueblos originarios iniciaron procesos de emergencia étnica o de etnogénesis. Estos pueblos, "irrumpieron en el escenario político mediante el notable desarrollo de sus organizaciones y la amplitud de sus movilizaciones. Se consideró esta presencia como un despertar" (Chihuailaf, 2018: s/p). Tras cientos de años de latencia étnica diaguita, el despertar no solo se está dando a nivel colectivo si no que también, como estamos viendo en este trabajo, a nivel personal. Eliecer Maluenda expuso que en algunos casos que él conoce, ciertas personas toman consciencia de ser diaguita a través de un camino que es

> "menos visible y más místico. Tiene que ver con la revelación ancestral, casi parecido a una epifanía, donde de una manera repentina, y sin tener otros conocimientos previos, sabes que eres un diaguita, y después de esa revelación ancestral entras en el proceso de autorreconocimiento. Es aquello que ya se tenía, pero que está oculto".

Es decir, en estado latente de aparente inactividad. Para pasar de ese estado de latencia al de autoidentificación, es necesario el despertar o renacer (*atickts*). En este sentido, Karen Aravena dio un dato relevante para está investigación cuando indicó que, *atickts* era una "palabra ceremonial" y, añadió que: "es renacer al espíritu ancestral que posa en el cuerpo (…) *atickts* es renacer en cuerpo y despertar el espíritu de los ancestros". Es decir, que la información y habilidades de los ancestros reviven en forma de sabiduría, ya que "lo que renace es el conocimiento" que "vuelve a ser activo". Por su parte, Yolanda Rojas indicó que

"el diaguita siempre ha estado ahí, el tema es que por experiencias, por educación o distintas cosas se ha bloqueado, o lo hemos bloqueado, mucha gente mayor lo bloquea por vergüenza, les da vergüenza, pero no es que dejes de ser diaguita, el diaguita está ahí". Es decir, que aunque durante generaciones se haya ocultado el ser descendiente de diaguita en su "memoria ancestral" se mantenía su esencia. Según la diaguita Katty Galleguillos, las palabras despertar y renacer, "en un lenguaje colonizado quizá serían diferentes", pero en la lengua kakán se puede utilizar la palabra *atickts* con los dos significados. Para Katty, *atickts* es por un lado, "despertar la toma de conciencia" y, por otro, "renacer en el sentido de recuperar la importancia que se tiene". Es decir, despertar (*atickts*) está relacionado con la toma personal de conciencia de ser diaguita, y renacer con la recuperación del sentimiento identitario de ser parte del pueblo originario diaguita.

Por su parte, para el *chickacko*[74] Eliecer Maluenda *atickts* es "el reencuentro, el despertar, el 'redespertar'…y, por lo tanto, es como un concepto de volver a despertar el sentir diaguita (…) tiene que ver con un concepto de cosmovisión". El término "despertar" apareció en numerosas conversaciones a lo largo de la investigación, como por ejemplo, con Jenny Henríquez, la cual al preguntarle por los inicios de su construcción identitaria diaguita indicó:

> "¿Sabís' lo que sentí?, sentí como un, así como cuando tú estái' en un sueño y despertai', sentí como un despertar, y todas las cosas se me comenzaron a hacer sentido, y me empezó a resonar toda mi niñez, mi adolescencia (…) Yo sentí un despertar y como que allí desperté y logré comprender esta conexión que yo toda la vida tuve con las hierbas medicinales, con la naturaleza, con los árboles".

Este testimonio de Jenny, enlaza perfectamente con lo que exponía con anterioridad Eliecer Maluenda: "es aquello que ya se tenía, pero que está oculto". Es decir, que al despertar emergen los conocimientos que los diaguitas portan en su memoria ancestral. Según indicó Jenny, tras la autoidentificación étnica "comenzó este despertar y el querer ir conociendo más cosas…". Al igual que le sucedió a muchas otras personas diaguitas, al autorreconocerse como indígenas se inició un proceso de estudio, búsqueda y revalorización de las tradiciones

[74] Guerrero kakano. Hombre que lucha por el reconocimiento de los derechos del pueblo diaguita.

de sus ancestros. Jenny vincula el despertar, con el hecho de tomar consciencia de ser diaguita y de autoidentificarse como tal. Hablando acerca del concepto *atickts* (despertar/renacer) con la *maychikúa* Karen Aravena, me indicó que una "hermana" diaguita le había dicho:

> "Gracias por compartir su sabiduría con los demás, por su lucha, por su misión de despertarnos. Aún recuerdo cuando sin conocer a nadie, mis ancestros me guiaron al centro de Coquimbo donde usted nay [hermana] realizó una ceremonia donde despertó algo en mí que ya lo sentía, pero reaccioné. Se lo voy a agradecer por siempre. No decaiga que usted es un pilar fundamental en lo que hoy está pasando. Muchos hermanos están despertando y reaccionando".

Como se observa en este testimonio, la interlocutora de Karen cree que fueron los ancestros los que la guiaron hasta la ceremonia que iba a realizar la *maychikúa*. Es decir, que serían ellos los que provocan que se realice una acción, en este caso, participar una ceremonia diaguita. La consecuencia de esa acción fue su despertar étnico tras observar a la *maychikúa* realizar la ceremonia. Así mismo, es importante señalar que la interlocutora indica que se despertó algo en ella que ya "sentía" que estaba. El participar en la ceremonia hizo que se vinculara con su memoria ancestral, la cual se encontraba en estado de latencia y, en ese momento confirmó algo que ya intuía: que era descendiente de los diaguitas. Le pregunté a Karen si consideraba correcto utilizar la palabra kakana "*atickts*", cuando su interlocutora le decía que su misión era "despertarlos", a lo que me respondió: "sí, pero quién despierta [a los diaguitas], no [soy] yo, son los ancestros y la naturaleza".

Al igual que para los diaguitas, la palabra *atickts* significa despertar y renacer, para los kichwas de Ávila (Ecuador), *kawsarina* (re-vivir) significa "despertarse" y "volver a la vida" (Kohn, 2002: 118). Por otra parte, los záparas (Ecuador y Perú) por la mañana se preguntan unos a otros sobre el buen despertar de cada uno: "la pregunta: ¿*imashina pagarirankichu*? (lit. "¿cómo naciste?"), se refiere al despertar. Significa "¿cómo te despertaste?" (Bilhaut, 2011: 119).

En algunas ocasiones, son ancestros no sanguíneos los que eligen a algún diaguita para despertarle y transmitirle ciertas misiones. Este es el caso de Wilson Araya, el cual cuando era niño desconocía que descendía de los diaguitas. Cierto día a Wilson se le "apareció" en un sueño el espíritu de un ancestro, el cual le indicó que era el "jefe diaguita"

Rancatoc y que había llegado la hora de que él volviera vivir al territorio de sus antepasados. Este fue el momento clave del despertar diaguita (*atickts*) de Wilson. Rancatoc le dijo que al llegar al territorio diaguita debía "ubicar a Carolina Herrera". Se estaba refiriendo a la *meyka* Carolina Herrera, la cual vive en La Serena (Coquimbo, IV Región) y que, como vimos anteriormente, también ha participado en esta investigación. Tras unos días de búsqueda, Wilson encontró a la *meyka* y pudo conversar con ella. Carolina le dijo que al día siguiente se volvieran a reunir junto con otras *meykas.* En esa reunión, Carolina hizo sonar una antara diaguita de piedra junto a uno de los oídos de Wilson y, en ese momento tuvo la sensación de que "por este otro oído pasaba a otra dimensión, era como… pasé a otro mundo…". La *meyka* le preguntó si estaba escuchando un "coro", a lo que Wilson le contestó afirmativamente. Carolina le indicó que eran los ancestros que le venían "a dar la bienvenida". Tras esto, le colocó una *wilcha* diaguita en sus hombros mientras le declaraba **"**parte de nuestra comunidad, porque los ancestros me dicen que tengo que recibirte". Según Wilson, desde ese día la *meyka* Carolina comenzó a relacionarse con el gran jefe Rancatoc: "Ella está recibiendo mensajes del maestro Rancatoc ahora también". Wilson cree que está siendo el intermediario entre "el jefe Rancatoc y Carolina". En el caso de Wilson[75], la aparición de un antiguo jefe diaguita y el ser nombrado parte de una comunidad, gracias a la intervención de los ancestros, han sido hechos determinantes en su despertar diaguita (*atickts*).

Al igual que la mayoría de las personas que han participado en esta investigación, Ana Godoy desconocía, hasta hace unos pocos años, que era descendiente de diaguitas, pero "de un rato para otro fue mi despertar y empecé a tener los conocimientos de lo que eran mis ancestros". Ana considera que se está viviendo un despertar diaguita en Chile. El hecho de que, en la actualidad, miles de personas estén descubriendo que eran descendientes de los diaguitas y, se estén autoidentificando como tales, es fundamental para entender el fenómeno de etnogénesis que se está dando en el país.

Layo, el esposo de Ana, al contrario que ella, si sabía que él era diaguita. Ana indicó que durante mucho tiempo renegó "de su procedencia le decía que ella también era diaguita

[75] En abril del año 2023, concretamente el día 5, Wilsón inició una serie de sesiones de canalización, a través de las cuales transmitía los conocimientos del "gran maestro diaguita, Rancatoc". Estas reuniones se desarrollan en la actualidad (mayo, 2023) de manera online a través del programa de software de videochat, Zoom. En la segunda sesión Wilson nos indicó que Rancatoc era un "maestro ascendido" que como todos los "guías espirituales enseñan, a todas las personas que les piden, a lograr una mayor integridad y armonía en la vida".

ésta le decía: "¡No!… cómo se te ocurre, si yo no soy indígena". Sin embargo, unos años después Ana despertó:

> "Así como de la noche a la mañana me empecé a recordar. Fue algo como de los ancestros que me despertaron y me dijeron oye: 'si tu abuela era bruja, tu bisabuela también, ellos iban a ayudar a hacer parir, eran trashumantes, andaban con sus ovejas y cabras pa' la cordillera'. Y yo empecé a recordar eso, porque sí me lo habían dicho, pero yo lo tenía olvidado. entonces ese fue mi despertar, como de la noche a la mañana decir: "¡oh! Sí, ¡yo soy indígena!"

Al igual que Ana, tras despertar y comenzar su construcción identitaria, los diaguitas investigan quienes fueron sus ancestros: "después de hacer investigaciones y todo, descubríque mi abuelo, mis bisabuelos eran trashumantes, eran de la localidad de acá de Ovalle, del interior, Río Hurtado, empecé a investigar con la gente que queda (…) Como le digo fue un despertar, como de la noche a la mañana, desperté". Según Ana, "el despertar que es indígena, uno lo trae en el corazón, en el alma, en todo, pero uno nunca asimila la realidad que está viviendo con la que había sido antes".

Francisco Salinas de la Comunidad Diaguita Romualda Ardiles, recuerda exactamente el día de su "despertar espiritual", de su renacer como indígena diaguita. En el año 2017 fue a una ceremonia diaguita en el cerro "Chanchoquin" (III Región, Atacama) a celebrar el equinocio. Allí se encontró con los ceremoniantes diaguitas Felipe Segovia y Gisella Bordones. Aunque Francisco ya hacía unosaños que había descubierto que era descendiente de diaguitas, fue durante esa ceremonia cuando realmente despertó y se autoidentificó plenamente como tal: "fue ahí donde tambiénconocí la espiritualidad diaguita y fue algo que también… yo te podría decir que llenó una parte en mí que no conocía". Francisco considera que fueron los ancestros los que le guiaron hasta esa ceremonia con el fin de que allí despertara: "Fue mi despertar espiritual, ya con un reconocimiento a cabalidad como persona y como un diaguita, ya desde ahí en adelante generó el quiebre personal en decir este es mi camino". Francisco considera que los ancestros siempre les envían mensajes y "que está en ellos el descifrarlos".

En aquel entonces, los ancestros le estaban enviando diferentes "llamados" para que despertara. Esto ocurrió definitivamente esa noche durante el equinocio y, a partir de ahí no hubo vuelta atrás en su autoidentificación y su reconocimiento como diaguita.

La primera vez que el ceremoniante Felipe Segovia asistió a una ceremonia diaguita percibió: "la presencia de nuestros ancestros. Estaban ahí, no los vi pero se sentía como una energía que… no sé…, que estábamos acompañados". Felipe sintió, hace unos años, un "llamado" de los ancestros. Según indicó, estos le encomendaron la misión de "rescatar un pedacito de lo que ellos vivían".

Por su parte, Daniela Salazar indicó que existe un "llamado ancestral" gracias al cual muchos diaguitas están despertando: "Creo que hay, efectivamente una emergencia que responde como un llamado ancestral". Daniela cree que ha llegado el "momento histórico" de poner en práctica otras "formas de vivir" y, de "reivindicar nuestra sangre indígena, que es la que va a salvar el mundo finalmente, porque es el conocimiento que va a permitir que siga la vida en la tierra". Ella considera que "la sangre indígena tira mucho" y, que un gran número de descendientes de diaguitas están reivindicando una forma de vivir más en contacto con la naturaleza y con los ancestros. Para Daniela, el conocimiento de los ancestros está en uno mismo, "la sabiduría antigua está… y como que solo se activa", es decir, renace (*atickts*). La información, con la "sabiduría" y la "capacidad energética" de los antepasados, está en la memoria ancestral y fluye por la sangre, pero para acceder a ella en su totalidad hay que despertar y vincularse con los ancestros, con el territorio donde estos vivían y con sus tradiciones. Por ejemplo, Daniela aprendió rapidamente a hilar como lo hacían las diaguitas, ella vincula este hecho a que ese conocimiento lo "traía ya dentro" de ella al nacer: "por que es un conocimiento que está en mí, que lo traspasaron los antiguos y que lo hacía mi abuela". Daniela se consideraba una "niña rara", pero cuando descubrió que era diaguita, pensó que no es que fuera distinta a las demás chicas, sino que lo que le pasaba es que era indígena: "Por eso me gusta estar en los cerros, por eso me gusta conectarme con la naturaleza, por eso siempre las plantas conmigo (…) las lanas…".

Daniela, al igual que le sucede a muchos otros diaguitas, al descubrir que sus antepasados eran indígenas, encontró una explicación a su forma de ser. En ese momento su vida cobró un nuevo sentido y se enfocó en intentar vivir y recuperar las tradiciones de sus ancestros. El volver a vivir cerca de su abuela significó una oportunidad para poder aprender

una historia que estaba "como invisibilizada". Por ello Daniela hace todas las preguntas que puede a su abuela y a las personas ancianas que viven en el pueblo. Daniela indicó que un día su abuela le dijo "que tenía que observar y pedir" a los antepasados que "en los sueños ledieran sabiduría". A partir de entonces Daniela empezó a pedir en sueños y a recibir información. Según Daniela, lo que le enseña su abuela no es solamente su experiencia personal, "si no que responde a un conocimiento antiguo, un conocimiento profundo". Al tomar consciencia de ello empezó a pedir sabiduría y a buscarla, tanto en su "familia como en los hermanos que ya llevaban años en este camino de hacerse preguntas".

Cuando Daniela vivía en el sur de Chile, con comunidades mapuche, fue a visitar aun *machi* y este le dijo que "los espíritus que tienen linaje, que vienen de historias antiguas, se acostumbran a estar en lugares más cercanos a la naturaleza y, que finalmente eso eracomo otra forma de entender un llamado de la tierra…". En ese tiempo Daniela sintió que yaera el momento de ir a vivir al territorio de sus ancestros, a la tierra de los diaguitas, ya que "la misma tierra te llama" a "tu lugar". Ahora, ya en la tierra de su abuela, todos los días pidea los ancestros que le den "sabiduría para poder volver a recordar". Ya que según Daniela, el conocimiento de los ancestros "está en uno (…) es bien mágico". Por lo tanto, hay que hacer que pase de un estado de latencia a uno activo, "reconectándose" con los ancestros y la naturaleza, para así, por un lado despertar como diaguita y, por otro hacer que estos renazcan. Karen Aravena ayudó a Daniela en su proceso de toma de consciencia de ser diaguita.

Para Daniela, como para muchos diaguitas, el vivir en la naturaleza y en el territorio de sus ancestros es una necesidad vital, y es imprescindible para relacionarse con ellos y con su yo indígena. Karen Aravena recuerda cómo ayudó a Daniela en su "trayecto de la transformación. Yo le decía: ¿en el pueblo mapuche cómo le llaman a la energía?: *newén*. Esa cuestión no es tuya, porque si tú le robas esa energía al hermano, es su *newén* y tú tienes tu *Caohiri*, tu *Caohiri* es tu energía". Newén significa en *mapudungun*, la lengua de los mapuche, "fuerza en general, poder espiritual o mental" (Unidad de coordinación de asuntos indígenas del ministerio de desarrollo social y familia, 2022: 63). Al respecto, "cabe señalar que, en mapudungun, el léxema *kimún* (saber) está intimamente relacionado con newén (fuerza, energía o potencia)" (Greve Vicuña, 1994: 160). La *maychikúa* le explicó que si ella "llamaba a los ancestros de otros pueblos", éstos no la visitarían ni le transmitirían conocimientos, porque no tienen relación con ella:

> "Cada pueblo, a través de la lengua tenemos claves y códigos para nuestros ancestros o maestros, como tú quieras decirlo. Entonces, si tú llamas por el nombre ajeno, no van a venir a ti a ayudarte. Tú tienes que llamarlo a través de tu lengua, de tu visión para que tus propios maestros vengan a ti, de tu propio pueblo, porque si no la información sanguínea y a través de los portales [del *Caohiri*], no van a llegar a ti".

La *maychikúa* ayuda a sus "hermanas y hermanos diaguitas" en su proceso de construcción identitaria. Por otra parte, Karen hace una crítica a los diaguitas que no han despertado y, a quienes siguen tradiciones de otros pueblos originarios sin querer aprender la cultura propia de sus ancestros diaguitas. Tras sentir el "llamado ancestral", Daniela dejó la ciudad y se fue a vivir al campo, cerca de su abuela para recuperar sus conocimientos.

La diaguita Halszka Paleczek, también me habló de "sentir el llamado" de los ancestros. Según he constatado durante mi trabajo de campo, hay muchas diaguitas que sienten un llamado ancestral que les incita a cambiar su modo de vida hacia un modelo más respetuoso con la naturaleza, más espiritual y de contacto pleno con sus ancestros diaguitas. Halszka cree que el llamado de los ancestros es a que los diaguitas actuales despierten y que el pueblo diaguita renazca (*atickts*): "yo creo que es real, de que los diaguitas muertos… los diaguitas antiguos nos están despertando a nosotros, en realidad nos están despertando a los diaguitas del presente, a quienes estén dispuestos a reconocerse y a generar un cambio en su vida". Halszka es arqueóloga y trabajó en el sitio "El Olivar", el mayor yacimiento arqueológico diaguita excavado en Chile: "sentía un llamado muy fuerte, yo incluso me ofrecí a trabajar gratis, quería estar ahí con toda mi fuerza. Entonces yo siento que eso fue una comunicación más allá de lo aparente, más allá de lo concreto".

El asentamiento diaguita de El Olivar se encuentra "en la desembocadura del río *Kokimpu*[76], en la bahía de *Tekirke*, a dos kilómetros al norte de la ciudad de La Serena (IV Región)" (Paleczek y Bravo, 2019: 3). Como se expusó en el Capítulo II, este asentamiento fue excavado e investigado a finales del siglo XIX por diferentes arqueólogos e historiadores (Medina, 1882; Latcham, 1932; Mostny, 1941). El arqueólogo chileno Francisco Cornely estudió el sitio y, gracias a sus investigaciones (1936, 1951, 1956) se dio a conocer a nivel

[76] Palabra de origen kakán que hace referencia a Coquimbo (Cerda, 2009, 2016).

nacional. Cornely “no sólo le otorgó su nombre actual por un grupo de olivos del sector, sino que excavó varios cientos de sepulturas, en tiempos en que el Pueblo Diaguita no pronunciaba todavía su nombre” (Paleczek y Bravo, 2019: 3). En el año 2014, mientras se realizaban obras en la carretera Ruta 5, “una retroexcavadora se encontró con huesos humanos y otros restos prehispánicos. Este arrebatado ‘re-descubrimiento’ del sitio acabó por remover las aguas de la memoria y la identidad indígena local” (Paleczek y Bravo, 2019: 3). Desde ese momento, las asociaciones y comunidades diaguitas reclaman que se detengan las obras y, se respete a sus ancestros (fig 17).

Figura 17. Mural realizado frente al asentamiento diaguita de “El Olivar”. Fotografía del autor. 29 de noviembre del año 2019.

En el año 2016, los diaguitas participaron en la denominada “Mesa Puesta en Valor de los restos Arqueológicos sitio El Olivar”, que se realizó en la Intendencia Regional de Coquimbo (IV Región). En aquella instancia, los diaguitas presentaron una carta dirigida al Intendente Regional, en la que se exponía que los procedimientos, en torno al asentamiento diaguita, se habían realizado sin consultarles. Así mismo, exigían una serie de medidas respecto al sitio, entre las que destacaban “el cierre definitivo de las excavaciones, la modificación del trazado de la carretera, la reinhumación de los restos excavados y la no realización de un museo de sitio” (Paleczek y Bravo, 2019: 8). En uno de los párrafos de dicha carta, se podía leer lo siguiente:

> "Finalmente exigimos respeto y aceptación de las decisiones sobre el tratamiento de las tumbas y cuerpos de nuestros ancestros, porque son nuestros abuelos y nuestras abuelas, son nuestras familias. Exigimos la aplicación inmediata de la Ley Indígena y el Convenio 169 en este caso y en todos los casos de descubrimiento de cementerios, sitios sagrados y petroglifos"[77].

En el año 2018 surgió una iniciativa por parte de diferentes asociaciones diaguitas y se creó la denominada "Mesa El Olivar". Su objetivo es "mantener un espacio de diálogo y negociación para que se escuche y valide la voluntad del Pueblo Diaguita respecto al sitio" (Paleczek y Bravo, 2019: 8). En la actualidad, la remodelación de la carretera sigue detenida y no se ha llegado a un acuerdo entre instituciones públicas, privadas y el pueblo diaguita, para definir que se va a hacer con los restos encontrados y con el asentamiento (fig 18).

Figura 18. Asentamiento de "El Olivar". Fotografía realizada por el autor el 29 de noviembre del año 2019.

A este respecto, es interesante señalar que la Ley Indígena N° 19.253 (1993) establece en su artículo 29 que: "Los indígenas gozarán del derecho a ejercer comunitariamente actividades en los sitios sagrados o ceremoniales, cementerios (...) y otros espacios territoriales

[77] Carta presentada al Sr. Intendente Claudio Ibáñez González con la "Propuesta pública de los pueblos ancestrales de la Región de Coquimbo por intervención en cementerio ancestral Diaguita", 13.04.2016 en (Paleczek y Bravo, 2019: 8).

de uso cultural o recreativo, que sean de propiedad fiscal". Y se añade que "la excavación de cementerios históricos indígenas con fines científicos se ceñirá al procedimiento establecido en la ley N° 17.288 y su reglamento, previo consentimiento de la comunidad involucrada". Halszka indicó que ella cree que son los ancestros los que "están despertando a los nuevos" diaguitas. El hallazgo del sitio arqueológico, es considerado por algunos diaguitas, como un renacer de los ancestros, los cuales estarían incitando a sus descendientes a que "luchen por su dignidad y derechos en el presente" (Paleczek y Bravo, 2019: 8). Halszka está convencida de que los diaguitas antiguos se "conectaron" con ella y que la despertaron a través del "llamado". Es por eso que tuvo la necesidad de ir a trabajar a El Olivar, el lugar sagrado donde descansan sus ancestros, para protegerlos y estar más en contacto con ellos.

Los vestigios encontrados en el sitio arqueológico de El Olivar, así como su defensa está constituyendo un elemento con fuerte valor identitario para los diaguitas. Su autoidentificación se reafirma, por una parte, al saber que El Olivar fue durante siglos un gran poblado diaguita y, por otra, al unirse para salvaguardarlo de la carretera que se quiere construir encima de los restos de sus antepasados. Como estamos exponiendo, la autoidentificación como diaguita se sustenta en la relación y la comunicación con los ancestros: "por ello, es motivo de agravio la excavación de sus cementerios, con lo que se realiza un 'desajuste' en el ámbito sutil o espiritual que incide en la agencia que tienen les difuntes entre les vives" (Paleczek y Bravo, 2019: 8).

La lucha por recuperar los restos exhumados de El Olivar y por salvaguardarlo está potenciando el proceso de etnogénesis diaguita. Esta protección del territorio sagrado se está ampliando a numerosos lugares de la III y IV Región de Chile. En dicho proceso, al igual que en el del pueblo manta en Ecuador,

> "La arqueologización constituye una dimensión fundamental de la etnogénesis (…) La labor arqueológica descubre, revela y crea, al mismo tiempo, el sentido de lo manteño: excavaciones y arqueólogos son protagonistas destacados de la etnogénesis" (Hernández-Ramírez y Ruiz-Ballesteros, 2011:174).

Halszka, también señaló que cree que en la antigüedad, fue "parte del mundo indígena (…) Siento que he estado en este territorio antes, que he vivido parte de su historia indígena".

En relación a esto, algunas personas me indicaron que no solo sienten que en el pasado han vivido en el territorio diaguita y que han sido parte de su historia, sino que son capaces, gracias al *Caohiri*, de ver ese territorio a través de los ojos de sus ancestros y, de sentir lo que estos sentían. Hablando con el diaguita Rodrigo Alcayaga señaló, que:

> "Cuando el pueblo despierta, los ancestros renacen. Cuando te conectas con la tierra, cuando recorres las cumbres, cuando empiezas a proteger a *Lahanane*, a la *Ypachay* (…) ahí te empiezas a conectar con los ancestros. Yo tengo tres guías que son tres ancianos. Ellos me mostraron desde un principio cuál era mi camino (…) ellos viven dentro de tu sangre y de tu corazón, así lo siento yo, que ellos viven ahí, pero están queriendo despertar, pero si tu no despiertas es difícil que ellos renazcan, por eso uno tiene que despertar para que ellos renazcan".

Este testimonio es clave para entender el actual proceso de construcción identitaria diaguita: "Cuando el pueblo despierta, los ancestros renacen. Cuando te conectas con la tierra, cuando recorres las cumbres, cuando empiezas a proteger a *Lahanane*, a la *Ypachay* (…) ahí te empiezas a conectar con los ancestros. En estas palabras de Rodrigo se condensa parte de algunos de los aspectos fundamentales de esta tesis. Como se observa en estas palabras, al igual que en toda la investigación, el verbo "conectar" es fundamental para entender como los diaguitas perciben su proceso de construcción identitaria.

Gracias al contacto con su territorio y con la naturaleza, los diaguitas establecen una conexión fluida con los ancestros. Al estar vinculado con el territorio, con la naturaleza y con los ancestros, el diaguita despierta y, sus ancestros renacen en su interior. Esta relación, reactiva por un lado, los conocimientos de los antepasados, los cuales fluyen por la memoria ancestral y por otro, el *Caohiri*.

CAPÍTULO V

Las energías sagradas y la cosmovisión diaguita

> "El *Caohiri, la energía del todo,* limpia, sana el alma. El *Caohiri* la energía sagrada; una fuerza espiritual muy antigua que trae consigo la sabiduría de los ancestros".
>
> Karen Aravena

En kakán, la palabra *caoh* está relacionada con las energías, por ejemplo *caoh uno* significa energías protectoras. Por su parte, la palabra *Caohiri* se vincula con la energía sagrada. Más adelante se analizará, tanto el rito de paso *Akuris Caohiri*, como el *Chuck Caohiri*, es decir, la relación con la "energía del todo" (*Caohiri*) a través del fuego (*Chuck*). Además de analizar el *Caohiri*, en este capítulo se mostrará la cosmovisión de algunas comunidades diaguitas.

5.1. Caohiri

Como se comentó anteriormente, según Karen Aravena, el *Caohiri* es "la energía sagrada, la energía del todo; una fuerza espiritual muy antigua que trae consigo la sabiduría de los ancestros [*aukúa*]", es decir, los conocimientos de los antepasados sagrados. Recordemos que el léxema *kúa* también aparece en las palabras *maychikúa* y *yaikúa* y que, como se mostró, su significado se relaciona con un ser "que alberga o acumula conocimiento y sabiduría ancestral". Los conceptos de energía y potencia están vinculados con los de saber o sabiduría. Dichos términos "pertenecen al mismo dominio semántico, puesto que el poderderiva del saber y, la energía es indispensable para poner en práctica el saber y el poder" (Greve Vicuña, 1994: 160). Tanto la "memoria ancestral" como el *Caohiri,* son energías vinculadas con la sabiduría y la fuerza que los ancestros les transmiten a sus descendientes. Para poder relacionarse plenamente con el *Caohiri* es necesario, previamente, haber "despertado" (*atickts*). Para Karen, el *Caohiri* "es, lo que te enseña lo que tú no tienes en la sangre". Por lo tanto, según esta creencia, en la sangre está la herencia familiar ("memoria ancestral") y, en el *Caohiri* la "energía del todo", es decir, la información de todos los saberes de los diaguita.

La *maychikúa* también indicó que *Caohiri* son "fuerzas antiguas ancestrales con conocimientos puros de la tierra y de los nuestros y que es, una energía desde cielo y fondo de la tierra". Por su parte, para la *meyka* Carolina Contreras el *Caohiri* es: "la energía universal… es como el corazón del pueblo… es como el *kundalini*[78] en la India. Es la energía del centro de nuestro cuerpo y del centro de nuestro pueblo, nuestro mundo, de nuestro universo".

Por ahora tenemos que, por un lado, el *Caohiri* es la "fuerza" o "energía" que porta el conocimiento y la sabiduría de los ancestros sagrados (*aukúa*) y que, por otro, como vimos anteriormente, desde el corazón y, a través de la sangre fluye la "memoria ancestral" o "capacidad energética", es decir, la fuerza o potencia y el conocimiento de los ancestros sanguíneos (*anku*). A este respecto, la *meyka* Carolina indicó:

> "Yo siento que los ancestros despiertan y buscan almas que puedan sostener y transmitir estos conocimientos, como un tipo de 'energía álmica' para traspasar conocimiento. Se da a veces que los linajes sanguíneos no transmiten estos saberes y se van perdiendo. Y sí los reciben, después de un 'llamado de alma', quienes no tienen que ver con lazos de sangre o familiares".

Es decir, algunos conocimientos son transmitidos, no a través de la memoria o energía ancestral sino, gracias a la relación con el *Caohiri* o, con la "*energía álmica*", como también la denomina la *meyka* Carolina. Como vimos anteriormente, algunos diaguitas distinguen entre los ancestros sanguíneos (*anku*) y los sagrados (*aukúa*), que según la *maychikúa*, son "los que no van a volver, los que ya hicieron su etapa y porque cumplieron todo lo que tenían que hacer, se van a las estrellas [al cielo] y alimentan el *Caohiri*. Al contrario que los *anku*, ya no vuelven a la tierra". Por lo tanto, los *aukú*a son parte esencial de la "energía del todo"(*Caohiri*) y ésta es a su vez, parte constitutiva del ser diaguita. El *Caohiri* les permite acceder, a los diaguitas, al conocimiento que no han heredado en la sangre. En el corazón (*amack*) y en la sangre (*awuar*) está la herencia familiar, es decir los conocimientos de los *anku*, y a

[78] Palabra en sánscrito que significa "la enroscada". En el hinduismo se relaciona con el *Prana* o energía vital que se representa cono una serpiente enroscada en espiral. Los hinduistas creen que cuando la *kundalini* despierta la consciencia del mundo emerge.

través del *Caohiri* se llega a la información de todos los saberes de los diaguita, entre ellos a la sabiduría de los *aukúa*. Gracias al *Caohiri* una persona puede recibir conocimientos y sentirse, de manera no consciente, atraída por diferentes aspectos o tradiciones culturales distintos a los que dominaban sus antepasados sanguíneos. La *maychikúa* explicó, con un ejemplo hipotético, esta situación:

> "Puede ser que yo tenga una comunera que su familia siempre ha sido experta en la alimentación, pero *Caohiri* quiere que sea experta en hierbas y aunque ella sea experta en alimentación le atraen más las hierbas, a diferencia de toda su familia. Ella lo entiende y lo recepciona más porque lo siente del cosmos, lo siente en el aire, lo siente en los huesos…"[79].

En este caso, se podría deducir que los *aukúa* eligieron a esa comunera para trasmitirle ciertos conocimientos, que no dominaban su linaje o familia, con el fin de que los desarrolle y comparta con su comunidad. Como estamos observando, en la sangre está la herencia familiar y en el *Caohiri* la "energía del todo", es decir, la información de todos los saberes de los diaguita. Ratificando esta idea, la *maychikúa* aseguró que "algunos reciben del todo". Es decir, que ciertos diaguitas, además de los conocimientos heredados en la "memoria ancestral", reciben información y conocimiento a través del *Caohiri*. Según el *unok* Osvaldo Rojas, el *Caohiri*

> "es la 'energía vital' que habita, no sólo en lo que conocemos como seres vivos, plantas, animales, sino también en las piedras, en la tierra[80]. La *Ypachay* está viva, todo vibra, todo está vivo, y estamos mucho más conectados con eso de lo que creemos. Eso es el *Caohiri*".

En este sentido, hay que entender que el *Caohiri* no solo abre la vía al conocimiento de los *aukúa*, sino al de todos los elementos de la cosmovisión diaguita, ya que todo está

[79] Según algunos diaguitas cada linaje o familia se dedicaba, generación tras generación, a una especialidad o labor dentro de la comunidad.
[80] Hay que señalar que cuatro interlocutores indicaron que consideraban que la cosmovisión de su pueblo era animista.

interrelacionado como una red por la que fluyen conocimientos, energías, fuerzas y sentimientos.

Otro aspecto fundamental para entender la dimensión del *Caohiri* es saber que, como indicó la *maychikúa*, es "un portal entre los conocimientos del pasado, presente y futuro". Según este testimonio, a través del *Caohiri*, los diaguitas se podrían vincular con sus ancestros, teniendo la posibilidad tanto de ver y experimentar lo que estos ya vieron y experimentaron en el pasado, como de ver y experimentar lo que sus descendientes verán y experimentarán en el futuro. También existe la posibilidad de que sea un ancestro el que se relacione con un descendiente, otorgándole la posibilidad de sentir lo que él siente y de ver lo que ve, o quizás debería decir: lo que vió y experimentó el ancestro en el pasado. En relación con esto, la diaguita Yolanda Rojas me contó que un día estaba escuchando música y de repente se vio caminando en un tiempo pasado:

> "No fue imaginación, de verdad me vi caminando, vi mis pies, vi el sendero, vi la casa, o sea no una casa era…. como una construcción de piedra[81] entre medio de los cerros, entre medio de una quebrada y sentí que era otra persona. Por eso yo sé que fue como haberme puesto en el lugar de una 'abuela' o de una bisabuela o tatarabuela o más atrás… y supe, es super extraño… supe, no fue así como que me hablaran, ¡lo supe!… sabía que ese era mi lugar…".

Tras analizar su relato, podemos inferir que a través del *Caohiri* una de sus antepasadas se relacionó con ella, permitiéndole tanto ver a través de sus ojos, como acceder a su consciencia. Sus antepasadas por "el lado paterno" vivían aisladas entre los cerros y desde allí, "bajaban a comerciar" a las poblaciones cercanas:

> "Mi abuela vivió así, su madre vivió así, aunque no la conoció mucho y así para atrás. Las mujeres de ese lado de mi familia eran trashumantes, no vivían bajo las órdenes de nadie, no estaban bajo órdenes de una comunidad o de un lider o de un cacique o

[81] Construcción típica de la zona andina cuyas paredes están levantadas con piedras y sin argamasa.

de un dirigente. De hecho, ellas me mostraron que en ese momento eso no corría, queeste valle era demasiado amplio, cada uno tenía su espacio, el resto eran familias pero había una horizontalidad, no había uno por encima de otro".

Las antepasadas diaguitas de Yolanda optaron "por vivir entre los cerros, en las quebradas con sus animales". Fue en ese entorno en donde ella se vio caminando con unas "cintas de cuero", a modo de sandalias. Lo relevante de este relato es que Yolanda era esa persona que estaba caminando y, que a la vez esa persona era una de sus antepasadas: "No es que yo haya visto a una persona que me hablaba si no que era yo en el cuerpo de alguien caminando, entonces era como que tu estas viendo lo que esa persona estaba viendo y esas cosas que esa persona sabía, tu las sabías, es como eso". Gracias al *Caohiri* ingresó en otra dimensión espacio-temporal y pudo percibir ciertos conocimientos de sus antepasadas:

> "Fue como entrar… es una forma de recibir ciertos conocimientos que no fueron dichos, fueron traspasados y de repente así despierto, porque no estaba durmiendo, pero tampoco estaba despierta, era super extraño, era como que mi consciencia paso a otro lado".

Según Yolanda, tras vivir esa experiencia entendió su actual forma de pensar y de sentir:

> "Dije: '¡eso, eso es!'. Por eso yo no me siento atada a esto, a este sistema, por eso yo no concuerdo con la forma en cómo se está llevando la dirigencia diaguita, siento que no es coherente. Ahora entiendo porque me siento tan feliz en el cerro, mas apartada. No me gusta estar entre mucha gente, me siento un poco ahogada. Me gusta estar entre mis plantas, con mis animales, con mis hijas. Pero si tengo que bajar al valle se me hace ya un stress".

Yolanda gracias al *Caohiri*, no es que pudiera conversar con sus antepasadas u observar como vivían en el pasado, si no que estuvo "un rato en su consciencia… y comprendí muchas cosas". Ella está agradecida a sus ancestros por tener esos espacios "en los que mi mente se traslada a este otro plano, o retrocede" y, cuando vuelve o despierta, expresa con satisfacción:

"¡¡guau!! todo lo que aprendí en una sola experiencia!". Yolanda, al igual que la mayoría de los diaguitas, en la actualidad no tiene la capacidad de controlar el acceso al *Caohiri*. Es por eso que normalmente son los ancestros los que se relacionan con sus descendientes y les dan la posibilidad de ver, sentir y captar ciertas informaciones.

Por su parte, el diaguita Rodrigo Alcayaga tiene experiencias similares. Rodrigo tuvo un sueño en el que se encontraba "con tres ancianos en una choza de pirca", similar a la construcción de piedra que visualizó Yolanda Rojas, y a las antiguas edificaciones diaguitas: "eran tres ancianos, con sus *wilchas* en la cabeza". Cuando estaba allí sentado en círculo con ellos una mujer entró y le ofreció beber de un "jarro con dos boquillas", el cual está relacionado con las ceremonias sagradas diaguitas. Los ancianos le hablaban, pero él no los entendía, ya que era una lengua que desconocía. En cierto momento uno de los ancianos tomó un plato de greda con agua en su interior, miró su reflejo en ella y se lo cedió a otro de los ancianos. Así se lo fueron pasando, de uno a otro, hasta que el plato con agua le llegó a Rodrigo:

> "Cuándo me tocó mirarme a mí, yo ya no me veía, yo era uno más de los ancianos, mi cara había cambiado completamente (…) cuando yo me vi con este plato de agua yo me veía, pero no era mi cara… pero era yo, más arrugado, más chupado, con la nariz aguileña de diaguita, el pelo largo y con la *wilcha* en la cabeza".

Semanas después Rodrigo volvió a tener un sueño en el que estaba sentado en círculo con los mismos tres ancianos. De nuevo, al mirar su reflejo en el agua se volvió a ver como un antiguo diaguita: "con las ojotas[82], con una túnica, con la *wilcha* (…) me veo yo, pero con las manos… pero no las manos mías, sino las manos de alguien más anciano, más sabio". Rodrigo cree que anteriormente él fue "diaguita varias veces", pero esto no lo relaciona con una reencarnación. Gracias al *Caohiri* Rodrigo se relaciona con sus ancestros, se siente dentro de ellos y ve a través de sus ojos. El anciano que se refleja en el agua es uno de sus antepasados; a través del *Caohiri* tiene la posibilidad de acceder a su ser, porque él es su ancestro y su ancestro es él. Para Rodrigo el *Caohiri* es:

[82] Sandalias de cuero.

> "Conectarme de nuevo con la tierra, con la *Ypachay*, conectarme con *Lahanane*, reconectarme con la esencia, con el espíritu que está dentro de la tierra, con el espíritu que está en todo, en los animales, en las plantas (…) Tu al conectarte con la tierra, tú te empiezas de a poquito a conectarte con los ancestros y, lo que es más importante es que los empiezas a escuchar, porque ha ellos les gusta que tú les hables, que les cantes, les gusta que tú les hagas ceremonias. Les gusta que te dirijas a los lugares sagrados y les hables, aunque sea en la lengua que sea, pero que tu estes ahí presente".

Según Rodrigo, los diaguitas al "conectarse" con su territorio y con la naturaleza, se relacionan con los ancestros. Solo hace cinco años que descubrió que era descendiente de diaguitas, desde entonces inició un intenso proceso de construcción identitaria. Es interesante señalar que para los diaguitas la relación con el *Caohiri* no es exclusiva de un especialista religioso o de un cacique, es decir no es potestad de un determinado grupo o élite social, sino que por el contrario, cualquier diaguita puede acceder a él.

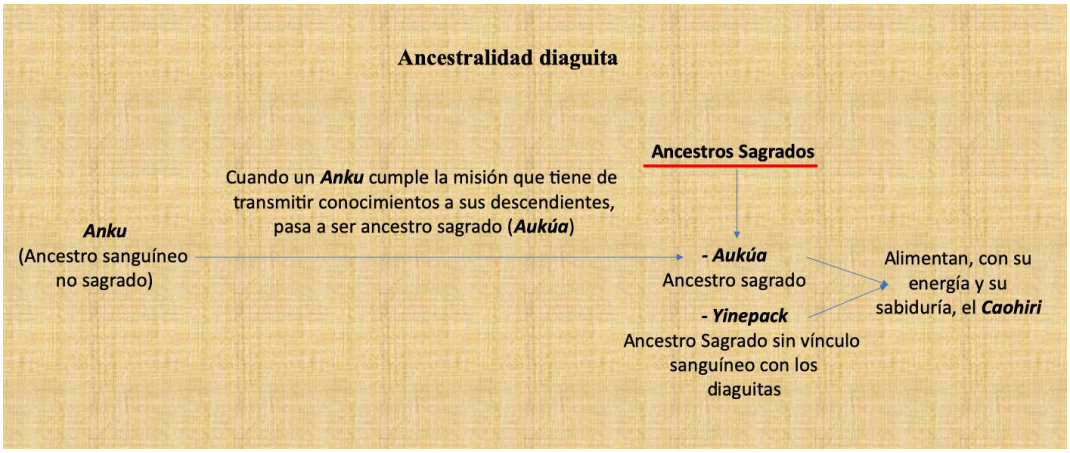

Gráfico realizado por Javier Expósito Martín.

Por su parte, la *meyka* Carolina Contreras considera que "el *Caohiri* es el espiral donde te conectas con el pasado y el presente". Según la *meyka*, a través de esa transmisión, los ancestros "te entregan la fortaleza y el saber" (fig. 19).

Figura 19. Diseño con una espiral en la que aparece iconografía diaguita. Pintura "Somos eternos" del artista diaguita Ernesto Fredes Ardiles.

La *maychikúa* indicó que el *Caohiri* “es como un portal dimensional” a través del cual, se podría viajar hasta un descendiente que todavía no ha nacido”, y añadió: “en nuestra cultura, la cosmovisión es circular, así lo vemos nosotros, como el caracol, como una espiral. Uno nace enroscado y muere de la misma manera, uno se expande y luego vuelve a su posición”.

5.2. Cosmovisión diaguita-kakana

Al contrario que ocurre con otros pueblos originarios chilenos, entre los diaguitas no hay una uniformidad de criterios acerca de cuáles son sus verdaderas tradiciones culturales, ni de qué ceremonias hay que celebrar, ni cúal es la manera adecuada de realizarlas. Por esta razón, el sentido metodológico de esta investigación se torno, desde un comienzo, en un verdadero desafío. No obstante, la comunidad diaguita *Will Amac Kakán* me permitió conocer su cosmovisión, la cual está siendo transmitida a otras comunidades. En este sentido, me indicaron que según su cosmovisión existen tres mundos o planos superpuestos en forma de espiral. Uno de estos espacios es el *Kicki* (cielo), el lugar donde “habitan nuestros ancestros (*aukúa*), los que no van a volver” (Comunidad *Will Amac Kakán*, 2019: 3), o sea los ancestros sagrados. Estos diaguitas consideran que: “parte de nuestra creencia es que el alimento venía del cielo” (Comunidad *Will Amac Kakán*, 2019: 3) por eso el *Kicki* es de vital importancia.

Gracias a las constelaciones, es decir al conjunto de estrellas y su posición en el cielo, los diaguitas realizaban -y realizan- los procesos de cosecha, la siembra y la trashumancia Comunidad *Will Amac Kakán*, 2019). Numerosas personas me indicaron que en el pasado, y también en la actualidad, aunque en mucha menor medida, los diaguitas llevaban el ganado desde las dehesas de invierno a las de verano, cruzando la cordillera de los Andes. Para todas estas acciones, la Luna (*Paxxci*), la "mayor ancestra" era fundamental. Ella era, y es "quién nos entrega la sabiduría y el conocimiento de la matriarcalidad" (Comunidad *Will Amac Kakán*, 2019: 3).

El árbol sagrado de los diaguitas es el algarrobo (*Curichicki*)[83], el cual "se alimenta por sus hojas. Más que de la tierra se alimenta del cielo. Descansa en la tierra, afirma y engruesa su linaje y firmeza en la tierra, reposando en sus profundas raíces" (Comunidad *Will Amac Kakán*, 2019: 3). Según la creencia antigua de esta comunidad, el pueblo diaguita-kakano, al igual que el algarrobo, se alimenta espiritualmente de las alturas, ya que el cielo es el lugar donde se encuentran los ancestros sagrados. Los diaguitas, mientras se arraigan a la tierra, deben volver a relacionarse con los *aukúa*, los cuales viven junto a las estrellas (*caras*), para así afirmar su raíz identitaria (Comunidad *Will Amac Kakán*, 2019).

Por otra parte, el *Ckuyack* es un lugar de "descanso, donde 'dormir', en el cual el tiempo está suspendido para que el espíritu y la energía reposen y luego despierten, viajen y ocupen otro cuerpo, iniciando de nuevo el camino hacia la transformación y la evolución" (Comunidad *Will Amac Kakán*, 2019: 4). La energía de los ancestros reposa en el *Ckuyack* hasta que se de el *awuar-kay-ama* (salto), y vuelvan a despertar en el cuerpo de un descendiente, al cual ofrecerán sus conocimientos. Para algunos diaguitas el *Ckuyack* está relacionado con los cerros, pues creen que los espíritus de los ancestros habitan en ellos. Según indicó la *maychikúa*, estos son lugares en los que los *anku* están "ausentes, pero desde la vida, no desde la muerte". Como vimos anteriormente, cuando los *anku* cumplen su misión de traspasar conocimientos a sus descendientes, pasan a ser *aukúa*, es decir ancestros sagrados, y habitan junto a las estrellas, en el cielo (*Kicki*).

Entre los dos "mundos", o planos que se han descrito, se encuentra el planeta Tierra (*Lahanuan*). Este es "un lugar intermedio para volver a nacer [*atickts*]" (Comunidad *Will Amac Kakán*, 2019: 4), es decir, es el lugar donde los diaguitas despiertan (*atickts*) y los ancestros renacen (*atickts*). En este espacio habitan los "elementales" (*cucurru*) y sus "espíritus

[83] Paula Carvajal me indicó que en su familia utilizan la palabra kakana *taku* para referirse al algarrobo.

sagrados" (Comunidad *Will Amac Kakán*, 2019: 10). Las energías de los elementos de la naturaleza son: el fuego (*chuck*), el agua (*kó*), el aire (*ahiri*) y el viento (*cahiri*) y la tierra (*ypay*). En *Lahanuan*, la *Ypachay* se encarga de equilibrar y "controlar las potencias de la naturaleza" (Comunidad *Will Amac Kakán*, 2019: 4). Estos tres mundos "están enlazados en forma circular y espiral" (Comunidad *Will Amac Kakán*, 2019: 3).

Como vimos anteriormente, *Lahanane* es una *Yinepack*, al igual que *Ypachay*, *Paxxci* o *Wachoy*. En relación a *Lahanane* y a otros seres sagrados, la *maychikúa* me indicó que los diaguitas están en un proceso de entendimiento

> "del orden de nuestras superioridades que nos rodean de forma espiritual y nos guían y, nos hacen entender la empatía de vivir en un mundo que no nos pertenece. En los antiguos de los antiguos, de las ancianas de las ancianas de las más antiguas de las memorias existe la llamada *Lahanane*. *Lahanane* es una energía pura, es el pulmón, la mente, el cuerpo y el corazón de la llamada Tierra".

Lahanane es una energía protectora superior. Según la *maychikúa*, es la creadora de la existencia en la Tierra, ya que "da vida a la naturaleza, a los elementos, pero no a los humanos, ya que somos hijos de la Luna, de *Paxxci* (…) no se le puede llamar mamá a *Lahanane* porque es rebajarla a los niveles de los humanos". De *Lahanane* fluye la *Ypachay*, una energía relacionada con lo femenino, con la regulación del equilibrio en la Tierra y el control de los ritmos de la naturaleza.

Según la *maychikúa*, la *Ypachay* "ve las estaciones, el clima, el equilibrio, [es una] energía muy femenina llena de amor, llena de conciencia entre el bien y el mal". Cuando hay un desequilibrio en la Tierra es porque no se está respetando ni a *Lahanane*, "la más anciana de las ancianas", como la denomina Karen Aravena, ni a la *Ypachay*. En este sentido, hay que indicar que muchos diaguitas relacionan a la Tierra con *Lahanane* o con la *Ypachay* indistintamente.

La *meyka* Carolina Contreras señaló que la Luna (*Paxxci*) y el Sol (*Wachoy*) son ancestros sagrados (*aukúa*) y "energías suprahumanas"(*Yinepack*). *Wachoy* transmite la

> "energía masculina, la fuerza, el límite de la voluntad, dónde aprendimos a ser seres luminosos, a abrir nuestra mente y dejar entrar la sabiduría en la dualidad del universo

oscuro y misterioso de lo femenino junto al universo luminoso y limitante de lo masculino, armonizando las energías".

Por su parte la Luna (*Paxxci*):

> "es la que nos energiza a los kakanos por intermedio de nuestro gran espíritu creador *Etiej*[84], quien nos vio indefensos y necesitados de un abrazo materno para en un futuro poder ser almas fuertes y seguras, y así poder cocrear juntos como pueblo, protegiendo cada lugar donde nos asentábamos, en trashumancia tomando cada riqueza natural en armonía y respeto, por eso fuimos trashumantes, para poder transmitir ese legado de nuestra ancestra mayor dónde fuéramos" (Carolina Contreras).

Según un mito diaguita, de los ojos de la *Paxxci* brotaron lágrimas que se convirtieron en sus hijos, los *Akuris*. El mito dice así:

> "Un grupo de ancianos en el tiempo de la colonización se reunieron de todas nuestras aldeas del territorio (*lasta nahao*) para dirigirse a lo más alto de la montaña para hablarle a la Luna y pedir protección, porque sus hijos, nietos y todos sus herederos estaban perdiendo la cultura. Al retirarse los ancianos de la altura, la Luna lloró y ella en su llanto, tuvo hijos, muchos hijos que cayeron como copos de nieve en el romero de cordillera. *Paxxci* nos envía una gota de su deidad para que acompañen a nuestros hijos e hijas, pues estas pequeñas gotas de la Luna se convierten en *Akuris*, espíritus sagrados con caras grandes pintadas con signos de protección que guían a nuestros jóvenes (13 años cumplidos), en el buen camino para convertirse en buenas personas para este planeta, que cuidan y respetan el mundo, la naturaleza y que no se desvíen del camino de nuestra cultura[85]" (Comunidad *Will Amac Kakán*, 2019: 8).

[84] Según el texto tiri-kakán, escrito por diaguitas argentinos, *Etiej* es el "gran espíritu" (Del Valle y Bixio, 2020:10).
[85] Otra versión del mito de *Akuris* dice así: "cuentan los antiguos que durante la primera invasión del inka, un mensajero avisó a un anciano de la tribu que recolectaba agua. Este corrió pueblo por pueblo con el mensaje, unos creyeron otros no. Los incrédulos pagaron con sangre de los inocentes su desconfianza con el anciano, el inka se ensañó con los niños. Algunos subieron la montaña buscando refugio, huyendo de la maldad y rogaron a la Luna por su protección... y ella escuchó. De sus rayos de luz nacieron los *Akuris* quienes bajaron a protegera los *willch* (niños y niñas). Con sus rayos de Luna crearon luz y penumbra para ocultar en los escondites de las cuevas a los ojos del invasor. Desde ahí se hace el ritual de transición a la madurez entre los 12 y 13 años, rogando a la Luna

Por su parte en el libro *Amacay*, escrito por el diaguita Zatara, se indica que *Akuris* "es el nombre de deidades pequeñas que tienen la misión de guiar a los jóvenes, hasta la adultez para que encuentren su camino" (Zatara, 2020: 87). La *maychikúa* indicó que los *Akuris* son hijos "de la luna" y que ésta los ofreció a "los ancianos, en la colonización, para que los niños no perdieran su cultura" (fig. 20).

Figura 20. Petroglifo con la imagen de un ser identificado por los diaguitas como un *Akuri*. Fotografía capturada del video "Ruta Diaguita Monte Patria: los Petroglifos" realizado por Eliecer Maluenda. https://www.youtube.com/watch?v=UiXLsHPeNvI

Como se observa, un dato que se repite es que los *Akuris* son seres que otorga *Paxxci* para la protección de los niños. A los 13 años, según la tradición algunas comunidades, los jovenes diaguitas deben realizar un rito de paso de la niñez a la adultez. Este rito es el *Akuris Caohiri*.

5.3. Akuris Caohiri

En numerosas sociedades americanas "el paso entre las diferentes etapas de la vida de un individuo (nacimiento, infancia, pubertad, matrimonio y muerte) era acompañado por una serie de ceremonias rituales encaminadas a generar cambios en su condición social" (Díaz Barriga, 2013: 200). Las personas que realizaban los rituales reforzaban "su pertenencia al

para que proteja a nuestra decendencia con sus *Akuris*".

grupo alcanzando con ello una nueva posición ritual y social más elevada" (Nájera, 2002: 128-129). Entre los pueblos andinos, al igual que entre algunas sociedades mesoamericanas se realizan "ritos de paso" relacionados con las diferentes etapas de la vida(Díaz Barriga, 2013; López Austin, 1996).

El investigador mexicano Alfredo López Austin distingue entre rito y ritual. El primero de ellos, es

> "una ceremonia, es una práctica fuertemente pautada que se dirige a la sobrenaturaleza. Es una ceremonia compuesta casi siempre por elementos rituales (o actos rituales[86]) heterogéneos que están encaminados a un fin preciso, lo que da a la ceremonia unidad, coherencia y, generalmente, una secuencia ininterrumpida" (López Austin, 1998: 14).

Por su parte, el ritual es un "conjunto de ritos pertenecientes a una religión, a una comunidad religiosa, o destinados a un fin común" (López Austin, 1998: 14). Siguiendo la propuesta de López Austin, *Akuris Caohiri* sería un rito que consta de varios actos rituales.

> "Celebramos que nuestras hijas e hijos pasan a ser jóvenes, cuando cumplen 13 años de edad. Iniciando así el aprendizaje de nuestra cultura y responsabilidad de ser y pertenecer a un pueblo guiado por sus ancestros y donde cada niño o niña recibe un protector para su crecimiento. La madre o la abuela o la bisabuela le regala a la niña sus primeros aros, fija una trenza en su pelo y le entrega su *wilcha*, a nuestros niños se les entrega su *wilcha* también" (Karen Aravena).

En octubre del año 2021 tuve la oportunidad de participar en el rito de *Akuris Caohiri*. Según me indicaron los participantes de este rito, es una ceremonia que están recuperando tras haberse dejado de practicar hace decenas de años. Desde que se volvió a realizar solo una persona nacida fuera de Chile había participado en esta ceremonia. De

[86] Acto ritual: "hecho significante, unitario, que constituye un elemento ceremonial de un rito (López Austin, 1998: 15).

hecho, la *meyka* Ana Torres indicó que en teoría, "ninguna persona que sea ajena puede participar en estas ceremonias". Pero en algunas ocasiones se pueden hacer excepciones "si el pueblo decide invitar a alguien que no es de nuestro pueblo y es una persona muy especia que se ha sabido ganar el respeto de este, para poderlo invitar a alguna rogativa o ceremonia".

La fecha indicada para la realización del rito fue el 16 de octubre y el lugar el cerro sagrado Kutún, en el valle del Elqui, a 35 kilómetros al sur de la ciudad de La Serena (Coquimbo, IV Región). La elección de la fecha no fue casual, ya que esta ceremonia se debe celebrar, tal y como me indicó Osvaldo, entre los meses "de octubre a noviembre, ya entradala primavera". Osvaldo nos señaló a todos los participantes que debíamos llevar nuestra *wilcha*, una manta o poncho y que nos preparáramos físicamente para el ascenso al *tatul* (cerro sagrado). Los diaguitas normalmente llevan la *wilcha* en el cuello, sin embargo, en algunas ceremonias o cuando van a un enfrentamiento se la colocan en la frente.

Antes de las ceremonias "era costumbre en las sociedades mesoamericanas realizar una serie de actos rituales previos" (Díaz Barriga, 2013: 204). Estos actos, que normalmente se asocian con la limpieza del cuerpo o del espíritu, se realizan con el fin de purificar a los participantes, ya que van a estar en contacto con lo sagrado (Hubert y Mauss, 2019). En este sentido, se realizaban "actos encaminados a dicho fin, siendo los más comunes los ritos de purificación, la abstinencia sexual, la prohibición de lavarse partes del cuerpo, los autosacrificios y el ayuno" (Díaz Barriga, 2013: 204). En el caso de la ceremonia de *Akuris Caohiri* las indicaciones que nos dio el *unok* Osvaldo Rojas fueron: "desde tres días antes desu ceremonia, nada de alcohol (…) No se ayuna ... El espíritu del cerro, del Kutún en este caso, las deidades, los elementos y los espíritus ancestrales harán el trabajo de purificación y energización".

El rito *Akuris Caohiri* se dejó de celebrar durante muchos años y, ahora la *maychikúa* junto con otros diaguitas están recuperándolo. La ceremonia a la que asistí constó de tres actos rituales, el primero de ellos fue dirigido por Karen Aravena, el segundo por el *unok* Osvaldo Rojas y el último, nuevamente por la *maychikúa*[87]. En la ceremonia, el *unok* Osvaldo Rojas llevaba pintura facial que representaba a su animal protector o ascendente, el cernícalo (*wuechuil*). Este animal le da la cualidad de "saber ver desde lo alto (…) saber ver donde otros no pueden ver o desde el inconsciente, desde la oscuridad". También portaba su *wilcha* en la

[87] En el siguiente link se puede ver un documental antropológico que realicé sobre la ceremonia *Akuris Caohiri* en la que participé: https://www.youtube.com/watch?v=AHsqIdSLFSs

frente representando su cargo de *unok* (fig. 21).

Figura 21. *Unok* Osvaldo Rojas con la pintura facial y su *wilcha* en la frente, tocando el tambor (*tako*) mientras la *maychikúa* se relaciona -conecta- con el *Caohiri* y, realiza un canto ceremonial de sanación (*sisiyi*) a un participante, en este caso a uno de sus hijos. Fotograma del autor.

Por su parte, la *maychikúa* llevaba su traje ceremonial, que según me dijo consta de "tres colores, pero el más importante es el color rojo" y también portaba una "faja ceremonial" (*abakak*). Los colores que llevaba la *maychikúa* son el rojo, el negro y el blanco, ya que son los que identifican al pueblo diaguita y los que aparecen en la cerámica que se ha recuperado en contextos arqueológicos. La guía espiritual indicó que: "en la ceremonia pueden participar personas que se sientan del pueblo, que amen el pueblo, que sientan el sentido y el espíritu de la naturaleza con el pueblo, porque nuestros espíritus están volando y buscan cuerpos también para posar su energía ancestral del pueblo diaguita". Como se puede apreciar la *maychikúa* hace referencia a la transmisión de conocimientos y experiencias, utilizando el término "energía ancestral", que ya ha salido citado y analizado en este trabajo. En el rito de *Akuris Caohiri* participamos nueve hombres y una mujer. Únicamente, tres varones eran menores de veinticinco años, aunque mayores de trece, y solamente una persona, de las diez, se autoidentificaba diaguita desde niño. La *maychikúa* me indicó que hay partes de la ceremonia que "son secretas" y que por lo tanto no podría difundirlas. Respetando sus palabras, a continuación, se van a exponer y analizar los elementos que pueden ser revelados. Según Karen, la *maychikúa* debe saber

> "ejercer todos los rangos, *meyka*, sanadora, componedora, sahumadora, compositora, escuche los espíritus, visualice, y todas las capacidades espirituales. Especialmente lo que es la identidad de los portales, los cantos, sanación… Tiene que hacer los ungüentos, saber de las hierbas, saber las plantas, escuchar las plantas, escuchar los elementos de todo tipo que va en torno de la naturaleza, al cual se comunica para llegar a un nivel espiritual. Para ver de esa manera la indicación de esa cultura y enseñarla".

Es decir, la *maychikúa* es la *meyka* con más sabiduría: debe saber hacer sahumerios, ceremonias, aliviar problemas derivados de fisuras, luxaciones, esguinces y fracturas de huesos, hacer cantos sanadores, realizar la "sanación sagrada de hierbas" (*wua sisiyi*), vincularse con los portales del *Caohiri*, descifrar los mensajes de la naturaleza y además, ser partera. En definitiva, la *maychikúa* está en contacto con los ancestros y sabe como escuchar e interpretar, a nivel espiritual, a los elementos de la naturaleza.

El *unok* Osvaldo me explicó que los

> "*Akuris* son seres que fueron enviados por la *Paxxci* (Luna), para protegernos (fig. 22), proteger a los niños y cuidarlos hasta que llegaran a su madurez, a su pubertad, por eso es que la ceremonia debiese hacerse a los 13 años. En la ceremonia de *Akuris Caohiri* es cuando uno recibe su nombre y entra realmente al camino, el llamado el camino".

Figura 22. Petroglifo con la imagen de un *Akuris*. Fotografía extraída del Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino (Troncoso, Armstrong, Vergara, Urzúa y Larach, Vol. 13, N° 2, 2008: 18).

Osvaldo indicó que la mayoría de los diaguitas que participan en esta ceremonia lo hacen cuando ya son adultos, una vez que han descubierto que eran descendientes de diaguitas: "muchos de nosotros, la mayoría la hicimos más viejos porque bueno, el 'llamado' fue posterior, entonces (..) es claramente cuando ya uno tiene la…, independiente de la edad, la madurez como para recibir su nombre en kakán".

En la antigüedad, durante esta ceremonia, la *maychikúa* establecía una conexión con el *Caohiri* y con los *Akuris* para que estos ayudaran a los participantes en su transición de la niñez a la adultez. Sin embargo, en el rito al que asistí, ella se relacionó con estos seres y con la "energía del todo" para ayudarles en su construcción identitaria.

Según el antropólogo francés Arnold van Gennep (1960 [1909]), los ritos de paso son procesos estructurados en tres fases fundamentales: separación, transición e incorporación. Estos ritos no solo marcan una transformación individual, sino que cumplen una función social crucial al reconfigurar la posición del individuo dentro de la comunidad. Posteriormente, Victor Turner (1967) expandió la teoría de Van Gennep al enfocarse en los "momentos liminales", en los cuales los individuos experimentan un estado de ambigüedad y de reconfiguración social. Al adaptar estas fases al rito que analizo, se pueden diferenciar tres momentos:

1. *Fase de separación*. En el contexto del *Akuris Caohiri*, esta fase implica el distanciamiento del participante de su identidad chilena para reforzar la diaguita. Los participantes son despojados simbólicamente de su antigua identidad, a través de:

• Rituales de purificación y sanación (primera parte del rito).

• Pruebas de resistencia y lealtad al Pueblo Diaguita/Kakano, como el ascenso al cerro Tatul (segunda parte del rito).

• La entrega del nuevo nombre en kakán, la lengua del Pueblo Diaguita/Kakano (tercera parte del rito).

Este paso hacia la adultez está marcado por el reconocimiento de la necesidad de conectarse con el *Caohiri* (la energía sagrada que los diaguitas consideran esencial para la transmisión de la sabiduría ancestral) y de relacionarse con los *Akuris*. Durante este proceso, el participante se prepara para desprenderse no solo de su estado anterior, sino también de una concepción más individualista para acercarse a una visión comunitaria y espiritual del ser. En esta ceremonia, como todos los participantes del rito eran mayores de edad, el objetivo fundamental fue ayudarles en su construcción identitaria.

2. *Fase de transición*. En el caso de *Akuris Caohiri*, esta etapa se encuentra profundamente vinculada con el despertar espiritual, *Atickts*. Este despertar no solo tiene un componente personal, sino que también establece un vínculo colectivo con el pueblo, ya que los diaguitas creen que el conocimiento ancestral fluye no solo a través del linaje sanguíneo, sino también por medio de esta energía sagrada que une a los vivos y los muertos.

Un ejemplo de esto lo observé unos días después de la ceremonia, cuando Rodrigo Alcayaga, uno de los participantes, expresó: "*Nays* [hermanas] y *nayos* [hermanos] gracias con todo el corazón, no saben la dicha que tengo en el alma. Mi despertar fue hermoso". Como se indicó anteriormente, la palabra despertar, *Atickts* en lengua kakana, está vinculada con la toma de conciencia plena de la identidad diaguita/kakana.

El testimonio de Rodrigo es un ejemplo de lo que Victor Turner planteó como "momentos limi- nales". Turner (1967) introdujo este concepto en su obra *The forest of symbols: Aspects of Ndembu ritual*, donde analiza los rituales de los Ndembu de Zambia. Sin embargo, el desarrollo más explícito y teórico de la liminalidad aparece en *The ritual process: Structure and anti-structure* (Turner, 1969). Este antropólogo británico se basó en el esquema de Van Gennep, pero en lugar de ver la fase de transición solo como un paso intermedio, resaltó su importancia como un estado de ambigüedad y transformación social. Después del rito hay un período en el que el participante aún no ha sido completamente incorporado a su nueva identidad, pero ya ha dejado atrás la anterior. Está en un espacio intermedio, reflexionando sobre su experiencia y asimilando el cambio.

Cuando, días después, Rodrigo nos compartió "mi despertar fue hermoso" indicaba que el proceso interno que experimentó no culminó con la ceremonia, sino que continuó y se consolidó en los días siguientes. Ese intervalo entre la finalización del rito y la plena asunción de su identidad diaguita es donde ocurrió su "momento liminal".

3. *Fase de incorporación*. Finalmente, la fase de incorporación es el momento culminante, en el que el participante, tiempo después de atravesar el rito de paso, y autoidentificado ya plenamente como diaguita, es aceptado como un miembro más en la comunidad.

El rito de *Akuris Caohiri* comenzó con la *maychikúa* entrando en trance para poder vincularse con el *Caohiri* mientras realizaba un canto sagrado (*sisiyi*), en lengua kakana, y pintaba el cuerpo del primer diaguita que participó. Según indicó Karen, las ceremonias son: "de canto vibratorio en diferentes vocales para que así se abran portales, limpiar, purificar e ir sanando" (fig. 23).

Figura 23. La *maychikúa* relacionándose con el *Caohiri*, trasmitiendo sanación y purificando al *chickacko* Eliecer Maluenda, con su traje ceremonial y la faja, que la identifica como "guía espiritual del pueblo diaguita-kakano". Fotograma de Javier Expósito Martín.

Es decir, a través del canto ritual, la *maychikúa* se relacionó con los ancestros y, abrió los canales de conexión con el *Caohiri*, para que estos sanaran y purificaran a los participantes. Este primer acto ritual es fundamental para, posteriormente, poder subir al cerro sagrado (*ampu tatul*) en las condiciones adecuadas. Mientras realizaba el canto ritual, la *maychikúa* pintó a cada uno de los participantes diferentes líneas y formas según se las iban transmitiendo los ancestros. De ahí en adelante, esos dibujos deben ser los que se porten en las siguientes ceremonias. Esos diseños sagrados, transmitidos por los ancestros a la *maychikúa*, son marcas, o señas identitarias personales, de cada uno de los participantes (fig. 24). Para que no nos olvidáramos de nuestros diseños identitarios, la *maychikúa* nos dijo que nos fotografiáramos con ellos.

Figura 24. La *maychikúa* pintando al autor sus señas identitarias. Fotografía de Yety Yastay.

En el caso de la ceremonia a la que asistí, la *maychikúa* realizó el rito teniendo en cuenta que todos los participantes eran adultos y no jóvenes de trece años como marca la tradición, y que prácticamente todos cuando tenían esa edad desconocían que eran diaguitas. Al preguntarle en qué consistía la ceremonia, me indicó que: "es la conexión con el *Caohiri*, con el espíritu del pasado y del presente para poder alinear la energía, siendo pura y sacando el rencor y el odio, la vanidad, los egos que vienen de la colonización y también de la oscuridad". Según Karen, la ceremonia también se realiza para que los participantes puedan "encajar, ordenar su espíritu y entender que propósito tienen para la Tierra y su protección y, para aumentar su amor propio". Es decir, gracias a *Akuris Caohiri* se produce una reafirmación étnica (fig. 25).

Figura 25. La *maychikúa* pintando a Sebastián Maluenda sus señas identitarias mientras el *unok* Osvaldo Rojas toca el tambor ceremonial. Fotografía del autor.

Como vemos, en la ceremonia es fundamental que fluya la "conexión" con el *Caohiri,* ya que, como señaló Karen Aravena, "el *Caohiri* limpia, sana el alma. Por eso cuando se sienta, [la *maychikúa*] pinta cantando (*sisiyi*) porque ahí está el *Caohiri,* la energía del todo". La *maychikúa* tiene "todas las entidades y sus ancestros" en su interior y, al realizar el canto ceremonial los llama para así comunicarse con ellos. Además, se relaciona con los *akuris* y con los ancestros "de la persona presente, del comunero, del hermano, de quien ama a nuestro pueblo" (Karen Aravena). Para finalizar el acto ritual relacionado con el *Caohiri,* llenó su boca con agua que estaba en una cerámica diaguita en forma de jarro-pato y, la esparció sobre el "hermano" que estaba recibiendo su canto sanador y purificador. Posteriormente, vertió un poco de agua sobre su mano y la volvió a esparcir sobre ciertas partes del cuerpo de la persona que estaba recibiendo el elemento ritual.

> "El agua no es solamente en la cabeza. El agua puede ser en el pecho, los ojos, la espalda. Localizando donde se ve saliendo la energía para que sea totalmente purificada y elementada con la energía del agua ya que la energía está, el agua está viva y es una energía dentro de nuestra purificación y de nuestros cuerpos en alineamiento de pacificación y, también de darle fuerza al espíritu".

La *maychikúa* durante este acto ritual, es capaz de ver donde cada uno de los participantes tiene energías negativas o, donde su espíritu está más débil. Esto es posible porque esas malas energías, debido al "canto vibratorio" (*sisiyi*), se hacen visibles para la *maychikúa*. Gracias a su relación con los ancestros purifica el agua, que posteriormente echa sobre esas partes del cuerpo que ha percibido que emiten malas o débiles energías, para así

sanarlo. A la vez le transmite la fuerza o "energía del todo" (*Caohiri*) al espíritu de cada participante. Este rito amplía la posibilidad de vinculación con los conocimientos ancestrales y con la "energía del todo".

En definitiva, en este acto ritual la *maychikúa* entró en trance, se conectó con los ancestros, se relacionó con la "energía del todo" (*Caohiri*) y, a través del "canto vibratorio" (*sisiyi*) identificó donde tenía que sanarnos o purificarnos. Todo esto lo hizo mientras cantaba y pintaba en el cuerpo de los participantes marcas personales. Una vez que identificó los lugares que había que sanar o limpiar, los purificó con el agua sagrada a la vez que nos transmitía energías y nos relacionaba con el *Caohiri*.

Tras finalizar este primer elemento ritual, los participantes estábamos preparados para el segundo acto: la subida al cerro sagrado Kutún. Los cerros son parte fundamental de la identidad diaguita. Esto podría estar relacionado con que según una creencia antigua, el pueblo kakano se alimenta espiritualmente de las alturas (Comunidad *Will Amac Kakán*, 2019). Ciertos lugares pueden ser reconocidos "como puntos que incorporan y evocan una identidad" (Muñoz, 2017: 789). Este es el caso de los cerros, los cuales están relacionados con los ancestros de los diaguitas, ya que es allí donde habitan los espíritus de los *anku*. El *unok* Osvaldo señaló que cuando un diaguita sube un cerro, "algo pasa ahí y recibe información, se transforma, es un momento de conexión, de meditación, de trance (…) siempre estamos mirando los cerros, subimos los cerros, algunos vivimos en los cerros".

Antes de emprender la marcha, la *maychikúa* nos dio de beber en un cuenco de greda una "*chicha"*, que según me dijo el *unok* Osvaldo estaba hecha a base de "hierbas medicinales de limpieza (…) salvia, hierba buena, romero, canela y agua ardiente (…) es como un 'golpe' para abandonar la parte racional y ayudar a entrar en el trance". Tras beber la "*chicha"*, el encargado de guiarnos en la subida al cerro sagrado Kutún, el *unok*, nos indicó que "siempre antes de entrar a cualquier lugar sagrado y, en particular a un cerro ceremonial" hay que "pedir el permiso y la protección de los ancestros". Esto se hace en "alguna marca con su legado" que haya cerca. Se pide el permiso y protección ya que

> "en verdad uno entra a un portal o abre un portal, para así traducirlo de alguna manera, entonces necesitamos protección porque también están las otras energías y, necesitamos luz para ahuyentarlos y protegernos de cualquier otra incidencia nefasta" (Osvaldo Rojas).

Antes de iniciar la subida al cerro sagrado Kutún nos detuvimos en una piedra en la que había petroglifos y, ante ella se solicitó el permiso y la protección de los ancestros. Según el *unok*, siempre que un diaguita sube un cerro "hay una sanación" (fig. 26). La subida, que duró casi 3 horas, la hicimos, tal y como nos indicó el *unok,* en fila de a uno y sin mirar nunca hacia atrás.

El momento de llegar a la cima del cerro fue muy emocionante para los participantes, los cuales expresaron su alegría con el grito de guerra kakano, ¡*Chey chey*!

Figura 26. El *chickacko* Eliecer Maluenda en la cima del cerro sagrado Kutún. Fotograma del autor.

El *unok* señaló que parte del acto ritual que se realizó en la cumbre del cerro sagrado no podía ser desvelado. Sin embargo, si puedo contar que nos dijo que utlizáramos cal y agua para hacer un dibujo en una roca, ya que "pintar las rocas en la ceremonia es replicar un gesto que tenían nuestros ancestros[88] (…), también uno entra en conexión con los ancestros".

[88] Se está refiriendo a los petroglifos que realizaban sus antepasados.

Según el *unok*, cada diaguita "pinta desde el corazón, desde el *amack*, desde el inconsciente, si lo quieres ver, donde aflora nuestra carga genética, nuestra carga ancestral".

Tras bajar del cerro y, finalizar el segundo acto ritual, el rito continuó con uno de los momentos esenciales: la entrega del "nombre sagrado". La *maychikúa* me explicó que a algunos diaguitas, los ancestros durante la subida o bajada del cerro les transmiten su nombre kakano. Efectivamente, esto le ocurrió a una persona el día de la ceremonia en la que participé. La *maychikúa* indicó que en ciertas ocasiones los ancestros hablan y algunos "de nuestros hermanos escuchan, pero son pocos los que pueden oírlo… y oyen sus nombres, sus nombres sagrados. Son nombres que vuelven a reencontrase en este momento y en este ahorajunto con el pasado". Es decir, el "nombre sagrado" está relacionado con la personalidad y la identidad del participante y de los antepasados de su linaje. Colocados uno al lado del otro, la *maychikúa* nos fue preguntando si los ancestros nos habían revelado nuestros nombres. Cuando alguien le decía que no, ella se concentraba, se comunicaba con los ancestros y estos le transmitían el nombre de esa persona. Posteriormente, cada participante debía gritar su "nuevo nombre" mientras se le vertía agua (*kó*) desde la cabeza a los pies. En cierta ocasión, el *unok* Osvaldo me expresó que en la vida de un diaguita hay un antes y un después de la ceremonia de *Akuris Caohiri*, ya que "uno recibe su nombre. Es una especie de bautismo, para traducir, su nombre en kakán". El rito finalizó con la entrega de la *wilcha* por parte de la *maychikúa* a cada una de las personas que participamos (fig. 27).

> "La *wilcha* significa algo serio. Si vamos a hablar de algo serio se pone en la frente. Si vamos a hablar de guerra, nos la ponemos en la frente. Si vamos a guerrear, en la frente, pero en el cuello también significa tranquilidad, que estamos en confianza, que estamos conversando algo que tendrá todo un equilibrio para poder caminar, y de esa manera llegar a diálogo junto con los consejos de ancianos, *meyka* y el pueblo" (Karen Aravena).

Figura 27. Rodrigo Alcayaga recibiendo su *wilcha* por parte de la *maychikúa* Karen Aravena en la ceremonia *Akuris Caohiri*. Fotografía de Yety Yastay.

Durante esta prueba iniciática, los *Akuris* acompañaron a los participantes, identificando y resguardando a aquellos que, según me indicó la *maychikúa*, "son leales" al pueblo. Asimismo, Karen señaló que, en esta ceremonia, los *Akuris* evaluan quién es digno de pertenecer al Pueblo Diaguita y, en consecuencia, merecedor de su protección.

El rito de *Akuris Caohiri* es el comienzo de una nueva etapa en la vida de todo diaguita que lo realiza. Para los participantes de la ceremonia a la que asistí supuso el reafirmar su identidad diaguita-kakana y, por lo tanto, dar un paso fundamental en su construcción identitaria. La presencia y la "conexión" con los ancestros es imprescindible para la realización y el buen desarrollo de este rito.

> "Toda la ceremonia que lo circunda es justamente para que nuestros ancestros nos guíen, nuestras deidades nos guíen por el camino que ya veníamos recorriendo, pero que ahí ya se abre una nueva etapa de entrar al gran camino, el que nos lleva a encontrarnos con nuestra esencia, con nosotros mismos" (Karen Aravena).

Como se mostró anteriormente, unos días después, Rodrigo Alcayaga, uno de los diaguitas que participó en la ceremonia, expresó lo siguiente: "*nays* [hermanas] y *nayos* [hermanos] gracias con todo el corazón, no saben la dicha que tengo en el alma. Mi despertar fue hermoso". Como se observa una y otra vez, el verbo "despertar" (*atickts*) es utilizado para expresar un momentofundamental en la construcción identitaria de los diaguitas. Este despertar

está siempre vinculado a la "conexión" o relación con los ancestros, ya que sin ella no se despierta o renace (*atickts*). El deseo de todos los participantes es que las próximas generaciones de diaguitas hagan su ceremonia a la edad que corresponde, es decir a los trece años, ya que considera que así crecerán sintiéndose parte del pueblo diaguita y respetarán y difundirán su cultura. Como señaló Osvaldo: "Ojalá nuestros niños crezcan con otra formación, ojalá mucho menos contaminados con todo lo que es el mundo '*saho*', el mundo occidental, cierto, el mundo delhombre blanco lo puedes llamar también".

En la ceremonia *Akuris Caohiri*, al igual que en todas las demás que celebran los diaguitas se realizan sahumerios. En este sentido, la *meyka* Ana Torres me señaló que: "el sahumerio es purificar, limpiar, descargar, fortalecer espiritualmente, dar un espacio para que entre la armonía, la paz, que entren los ancestros. Es limpiar el camino para que ellos puedan entrar a este plano". Según la *meyka*, en los sahumerios se queman "ramas y montes protectores (plantas medicinales). Los diaguitas utilizan diferentes "montes", como por ejemplo: "la ruda, el romero castillo, la salvia, el palqui y otros montes también que se usan, pero depende para qué lo vas a utilizar. El palqui[89] lo usamos nosotros, de protector" (*meyka* Ana Torres). Según la *meyka* Rosa Contreras, los sahumerios se han hecho desde hace muchos años en el territorio diaguita, por ejemplo, sus tías abuelas hacían "sahumerio de romero castilla para el dolor de cabeza". Según señaló Ana: "llevamos nuestros montes, nuestros sahumerios, cada vez que tengamos una reunión tenemos que hacer un ritual, una rogativa para que todo marche bien". Ana me contó una experiencia que tuvo ella, junto con otras dos *meykas* diaguitas, al realizar una ceremonia en la inauguración de un centro de salud en Coquimbo (IV Región, Coquimbo). La ceremonia la iniciaron en las afueras del centro de salud y no tuvieron ningún problema pero

> "por dentro, no pudimos, se nos apagaron el sahumerio, o el sahumerio era negro oscuro, oscuro y espumoso y era porque habían muchas malas energías y, después cuando tratamos de entrar al lugar vi un niño correr y, ahí alrededor de nosotros se nos pusieron muchos espíritus…".

[89] Palqui: su empleo como febrífugo y antiinflamatorio ha sido constatado experimentalmente. Esta planta también tiene usos mágico-religiosos: se cree que tiene la propiedad de proteger contra los malos espíritus. En las zonas rurales se la considera una planta específica para tratar el "pasmo", una afección caracterizada por inflamación de la garganta y tos seca, que se produce por el contraste de temperatura que sufre la persona que estando en un ambiente caliente entra en contacto bruscamente con otro frío.

Las *meykas* decidieron no continuar con la ceremonia, ya que como le dijeron a la directora del centro de salud, al construir ese edificio no se "había pedido autorización a los espíritus" de los ancestros que estaban ahí, "y estaban muy molestos". Ana posee el don de ver a los ancestros: "yo soy la que veo y, al estar conectadas las tres *meykas*, ven lo que yo veo". Es decir, Ana Torres puede, "cuando estamos conectadas", traspasar a las otras *meykas* las visiones que ella percibe. Es interesante señalar, que las tres personas encargadas de hacer la ceremonia eran mujeres, lo que refuerza la idea de que son estas las elegidas para la sanación y la realización de rituales. La *maychikúa* indicó que el fuego del sahumerio simboliza "la vida sagrada de respeto" y, añadió que hay que tener "conexión" con él, para poder despertar y renacer (*atickts*). El fuego cuando se hace "con ramas prendidas sirve para limpiar los portales", para que no se "interrumpa" la relación y fluyan las energías. Karen señaló que el humo es un "expulsor y purificador, dependiendo de la planta que se use". En el ritual *Akuris Caohiri* deben estar presente "el agua [*kó*], junto al viento [*cahiri*] y el fuego [chuck], que es la vida".

Figura 28. La *maychikúa* transmitiendo la energía del *Caohiri* junto a un sahumerio. Fotografía del autor.

En esta fotografía (fig. 28) se puede observar a la *maychikúa* durante el rito *Akuris Caohiri* "conectándose" y transmitiendo el *Caohiri a través de sus manos,* mientras el fuego del sahumerio protegía la relación y, el humo purificaba. Según Karen, al prender las ramas se da la "conexión entre lo antiguo, que es *Lahanane*" y lo actual y, es entonces cuando "sus elementos nos liberan".

Por su parte, la *meyka* Carolina Herrera indicó que "cuando uno evoca al fuego, lo evoca en un sahumador, en un sahumerio". Cierto día estaba hablando con la *meyka* Carolina acerca de los "guardianes del fuego" y, de repente hizo una reflexión en voz alta: "no sé si me autorizarán, pero vamos a ver si me autorizan, hoy día es ¿qué día? Lunes, sí podría ser, podría ser…". En ese momento, agarró unas ramas y dijo: "este es burro[90] que le dicen (…) vamos a ver si nos dan permiso". La *meyka* se concentró y pidió permiso a los ancestros. Tras unos segundos de espera las ramitas empezaron a arder y a a echar humo (fig. 29). Tras examinarlo, la *meyka* comenzó a interpretar lo que veía en el sahumerio: "aparecen tres columnas importantes en tu vida… aparecen tres columnas importantes…".

Figura 29. Carolina Herrera realizando un sahumerio al autor. Fotografía del autor.

La *meyka* Carolina me explicó que sus abuelas **"**sahumaban con humo para liberar las enfermedades, las adversidades, y ahí hay otro lenguaje que está oculto"**.** Cuando me estaba hablando de esto, un rayo de sol entró por la ventana de su casa iluminando a la *meyka* (fig. 30). Al notarlo, Carolina exclamó emocionada: "¡llegó un rayo intenso de luz! Es una muy

[90] *Aloysia polystachya*: planta de la misma familia que el cedrón o hierbaluisa que se utiliza como digestivo estomacal y contra trastornos hepáticos.

buena señal! entonces los guardianes del fuego te están saludando, esos son otros guardianesdel fuego, mira, le tienes que dar las gracias… "¡eso es muy importante!". Unos instantes despues la *meyka* indicó: "mira, pasó el rayo, ¿ves? Y ahora pasó la nube, dio la autorización completa".

Figura 30. La *meyka* Carolina Herrera mostrando el rayo de sol después de realizar el sahumerio. Fotografía del autor.

Otra de las *meykas* que participaron en esta investigación, Doris Araya, también indicó que en su casa le habían enseñado a hacer sahumerios, a pesar de que sus padres le decían que era española:

> "teníamos costumbres que la gente no tenía, me enseñaron cómo guardar los porotos, y en el campo cómo guardar los alimentos para que no se avinagraran, cómo guardar las papas para que no se pusieran verdes, para que duraran una buena temporada y así, las costumbres, los sahumerios, hacer sahumerios, y todas esas cosas".

En Chile cada vez se realizan más ceremonias diaguitas. El 21 de julio del año 2022 fui invitado a participar en una de ellas, la cual se celebró en Santiago de Chile con motivo de la inauguración, en el Museo de la Moneda, de la exposición *Sitio El Olivar. Colección Museo Arqueológico de La Serena*. En dicha ceremonia se juntaron representantes de comunidades diaguitas de todo el país, además de *meykas*, artesanos y la *maychikúa* Karen Aravena (fig. 31).

Figura 31. El autor junto a la *maychikúa* y algunas *meykas* en una ceremonia diaguita realizada el 21 de julio del año 2022 en Santiago de Chile. Fotografía de Macarena López Oliva.

Durante la ceremonia la *maychikúa* y diversas *meykas* realizaron sahumerios y diferentes actos rituales de agradecimiento y hermandad[93]. Según el *unok* Osvaldo Rojas, cuantas más ceremonias se hagan y

> "más sabiduría vayamos alcanzando con nuestro despertar espiritual, personal y familiar, más energía llegará a nuestro pueblo para que se unifique, que todos seamos uno, cada uno con sus cualidades. Es el llamado de los ancestros para este despertar en el que nos tocó ser actores... Y no es coincidencia...".

Estas palabras del *unok* Osvaldo muestran cual es una de las aspiraciones fundamentales del pueblo diaguita en la actualidad: la unificación de todas las corrientes y pensamientos que existen dentro de él. Hay que indicar que cuando inicié este trabajo existían dos grandes asociaciones diaguitas: la Red Nacional Diaguita y el Consejo Nacional Diaguita, las cuales tenían grandes diferencias entre sí. Según pude averigúar, al finalizar la tesis (año 2023) estas dos asociaciones están disueltas. Esta es una muestra más de lo variable e inestable que es el incipiente proceso de etnogénesis diaguita.

5.4. Chuck Caohiri

El nombre diaguita-kakano de Osvaldo Rojas es Amack Ama, Amack significa corazón y Ama es, tanto heredero, como alma o esencia. La traducción podría ser "Corazón del heredero del alma" o "Corazón heredero de la esencia de los ancestros". El "cargo ancestral" que le "fue brindado es el de *unok*". Osvaldo es un jefe guerrero, es decir, un guía del pueblo diaguita. Según indicó, la misión del *unok* es el camino del guerrero o el *Chuck Caohiri*. Cuando recibió su nombre, sintió que renacía en su interior su identidad kakana, su "nuevo yo, que siempre estuvo" en él, gracias a la "memoria ancestral", o "carga ancestral" como él la denomina. Para Osvaldo, el *unok* o cualquier otro diaguita que "tiene sabiduría, un don o un arte" es un maestro. Lo relevante es que tiene esas capacidades "porquees un alma antigua" que en estos momentos "lo está expresando". En numerosas ocasiones, esos conocimientos estaban escondidos y de repente se hicieron visibles. Tal y como indica Osvaldo: "no es un conocimiento que se me ocurrió a mí, no sé cómo explicarte (…) me llega, me llega y sale". Esto sucede cuando se relaciona los ancestros:

> "Como decía la *maychikúa*, cuando estás despierto, conectado le llamo yo, todo comienza a ser, y eso es lo que tiene que ser. Cuando uno está en otra cosa… como que uno no se desarrolla, no vibra, esa es la palabra, está apagado. Hay una palabra que me enseñó la *maychikúa*: '*cupka*', que es como… es el occidental, que no está conectado con esto. No vive este mundo… no está vinculado con el mundo de los ancestros, de las estrellas" (Osvaldo Rojas).

Según la *maychikúa* "el *unok* es humilde, el *unok* se siente incómodo cuando ve a otro de su pueblo que está sentado sin luchar, el *unok* levanta su energía, el *Caohiri,* y dice: ¡qué pasa!, ya les voy a enseñar, y da el ejemplo". El *unok* necesita, por un lado, aprender constantemente y, por otro, orientar y guiar, ya que como indicó Karen Aravena, eso "lo alimenta, si él no lo hace su espíritu interno, que ha llegado, se va". Es decir, que su espíritu o memoria ancestral que renació volverá a la inactividad".

La *maychikúa* indicó que el *unok* es como "una biblioteca ancestral". Por su parte Osvaldo señaló, que ese "acervo, ese depósito grande viene de muchos años y tampoco es mío, yo soy parte de él". Es decir, que él no posee el conocimiento de los ancestros, si no que forma parte de la sabiduría antigua diaguita-kakana. Tal y como señala la *maychikúa*, los diaguitas necesitan que "los *unok* despierten" para que con su energía y su sabiduría guíen alpueblo.

Osvaldo indicó que fue la *maychikúa* quien le "dio esta tarea" y la que le explicó que había una "jerarquía", en la que en el escalafón más alto estarían los *Uno,* luego les seguirían los *unok* y posteriormente los *chickackos* y las *milckackos,* es decir hombres y mujeres guerreras. Según Osvaldo, "el guerrero nunca muere (…) somos eternos", por eso el guerrero diaguita no le "teme a la muerte", por que la muerte es solo "otro paso". En este sentido, es importante señalar que, como indicó Osvaldo, "el espíritu contiene al cuerpo" y, no al revés. Ese espíritu a su vez porta la esencia y los conocimientos de los ancestros. La preparación del guerrero es un ciclo que nunca acaba y el centro de ese ciclo siempre va a ser el desarrollo espiritual.

Cuando la *maychikúa* le dijo a Osvaldo que tenía que guiar y enseñar diferentes "artes" al resto de diaguitas, implicaba que debería aprender continuamente para, transmitir posteriormente esos conocimientos. La *maychikúa* le trasladó la misión que le habían encomendado los ancestros. A partir de ahí su vida cambió radicalmente:

> "Es un…un cataclismo. Se te da vuelta todo, pero lo más lindo es tener una identidad, tener un pasado. Entonces, como te digo, es muy difícil para mí racionalizarlo porque es un sentimiento muy grande. Aprender la lengua [kakán], el ser parte de esta recuperación también, o sea, vengo llegando tarde, por así decir, pero estamos justo en un momento de despertar, un despertar tangible (…) tenía que ser ahora que yo también despertara".

La *maychikúa,* desde la primera vez que habló con Osvaldo supo que era un *unok*: "la *maychikúa* claramente siempre me tuvo como uno de los guerreros y encargado de desarrollar esto". Osvaldo percibe que le "están llevando", que le "están guiando" los *yaikúas,* los "maestros ascendidos (…) los maestros que nos guían. *Yaikúa* es el maestro que está

consumado, está al otro lado, tendiendo estos puentes, iluminándote". Un *yaikúa* acompaña a Osvaldo en su camino y le ayuda a relacionarse con la "fuerza o energía espiritual del fuego" (*Chuck Caohiri*). Como vimos anteriormente, la misión del *unok* es el *Chuck Caohiri*. Es decir, la relación con la "energía del todo" y con los conocimientos de los ancestros a través del fuego. Osvaldo considera que sus antepasados sanguíneos estuvieron vinculados con esa misión y, por lo tanto, el también viene a "asumir ese rol".

Todo guerrero diaguita-kakano es un sanador que se tiene que curar a sí mismo primero, y, posteriormente, debe ayudar a sanarse a otros. Por una parte, el arte de la guerra está relacionado con la "memoria ancestral" de los antepasados sanguíneos, los cuales también fueron guerreros, y por otra, el rol de ceremoniante sanador lo vincula con el *Caohiri*.

El elemento fundamental en las ceremonias que realiza el *unok* es el fuego. *Chuck Caohiri* es, además de la esencia del guerrero, la "fuerza espiritual y ancestral del fuego". El *unok* conoce como manejar el fuego, no solo el que se enciende en los rituales o en las ceremonias, si no el de su interior, el que se halla en el corazón (*amack*). El objetivo es avivar la memoria o energía ancestral y cuidar la llama de su fuego interior: "El fuego es un espíritu antiguo que hay que cuidar, proteger y hacer que nos guie". A parte de la energía espiritual, los guerreros deben potenciar su *ñeck*, su fuerza física y su determinación.

Eliecer Maluenda se considera, y es considerado por muchos diaguitas, un *chickacko*, un guerrero kakano. Cree que despojarse de parte de su occidentalización le permitió "recobrar la fuerza, el *ñeck kakano*". Eliecer es consciente de que en su vida cotidiana convive con una dualidad contradictoria: por un lado está "el occidental que trata de proteger y vivir la cosa en paz, en cambio el *chickacko* no, el *chickacko* tiene que morir por su pueblo". El rol de *chickacko* le llegó durante su ceremonia de *Akuris Caohiri*, cuando la *maychikúa* le transmitió la voluntad de los ancestros y, le indicó su nombre kakano. Como él dice, "a partir de ahí no hubo retorno". Para Eliecer, *ñeck* es "la fuerza, es la energía, es lo que nos conecta con la tierra, es… nuestros ancestros que están detrás… el *ñeck* es ancestral, el *ñeck* es lo que fluye por tus venas, lo que está en tu cerebro, pero son tus antepasados".

La primera ceremonia diaguita en la que participó Eliecer fue *Akuris Caohiri*. Las ceremoniantes fueron la *maychikúa* Karen Aravena y la que por aquel entonces era la *sanjotay*, Daniza Álvarez. Según indicó Eliecer, en ese ritual es "donde uno… nace y renace

con un nombre propio, y de ahí mi nombre es Tankolza, con za. *Za* porque Karen me dijo: 'tú eres hermano de luz' y, *Tanko* es arco[91], una práctica que yo hago hace mucho tiempo". Al igual que en el rito de *Akuris Caohiri* en el que participé, Eliecer también tuvo que ascender un cerro sagrado y, allí entró "en contacto con los ancestros". Me indicó, que la ceremonia simbolizaba el paso del "joven al adulto, del niño al guerrero o del occidental al indígena".

Al preguntarle a Eliecer como supo que poseía el *ñeck*, me contestó que "fue algo que se despertó, y que en momentos de peligro o de aflicción empezó a aparecer, empezó a aparecer solo… pero el *ñeck* viene de los ancestros". Teniendo en cuenta que, como señala Eliecer, el *ñeck* proviene de los ancestros y que está relacionado con el corazón y la sangre, se puede afirmar que está vinculado con la energía o memoria ancestral de los antepasados sanguíneos.

En definitiva, el *chickacko* cultiva, entrena y se "conecta", fundamentalmente, con su *ñeck*, y el *unok*, además de hacer esto, consigue vincularse con el *Caohiri*. Con el paso del tiempo, cuando el *chickacko* crezca espiritualmente y, aprenda a "sanarse" y a "sanar", pasará a ser considerado un *unok*, o líder kakano, capaz de dirigir al pueblo, tanto a nivel físico, dominando el *ñeck*, como espiritual, relacionándose y transmitiendo la sabiduría de los ancestros sagrados (*aukúa*). Como hemos visto en este capítulo, la relación con el *Caohiri* les ofrece a los diaguitas la posibilidad de vincularse con los conocimientos de los ancestros y de acceder a la "energía del todo", es decir, a la sabiduría del pueblo diaguita. Por otra parte, en este trabajo también se constató que otra forma que tienen los diaguitas de relacionarse con los antepasados es, a través de los sueños.

[91] Como se mostrará en el siguiente capítulo, el arco y las flechas fueron las armas que más utilizaban y que mejor dominaban los diaguitas en la antigüedad.

CAPÍTULO VI
LAS CONEXIONES ONÍRICAS DE LOS DIAGUITAS

"Fue soñando que un día desperté".
Cecilia Galleguillos

Cómo hemos podido ver a lo largo de la tesis, para las diaguitas los sueños juegan un papel fundamental en su proceso de "despertar" étnico. Es por esta razón, que a lo largo de este capítulo se mostrará una descripción, análisis y propuesta de lectura de estos sueños. El objetivo es no sólo mostrar qué sueñan los diaguita, sino también que tipo de alcance cultural tienen en el devenir étnico de cada uno de los protagonistas de este trabajo.

La antropología europea del siglo XIX consideraba a los sueños como "los afloramientos fantasiosos de la actividad mental, vaporosas imágenes carentes de realidad" (Stewart, 2004: 76). Según los antropólogos de la época, los miembros de las sociedades que no eran europeas eran incapaces de diferenciar la realidad de lo fantasioso (Stewart, 2004: 76). De hecho, uno de los rasgos de los pueblos civilizados era "la habilidad para diferenciar los delirios, las imaginaciones y los sueños de lo real" (Stewart, 2004: 76). Esta visión infantilizadora del indígena y de su percepción de la realidad es mucho más antigua, ya que hace casi quinientos años Joseph de Acosta, en su *Historia Natural y Moral de las Indias*, señaló la concepción que los españoles tenían de las historias de los indígenas: "Saber lo que los mismos indios suelen contar de sus principios y origen, no es cosa que importa mucho; pues más parecen sueños los que refieren, que historias" (Acosta, 2021: 70).

Los antropólogos, a partir de la publicación de la obra *La interpretación de los sueños* (Freud, 1899) e influenciados por ella, redefinieron sus estudios sobre los sueños y enfocaron de diferente manera sus investigaciones sobre las comunidades en las que trabajaron. Posteriormente, un discípulo de Freud, Carl Gustav Jung –quien se alejó radicalmente de la postura de su mentor–, desarrolló diversos estudios psicológicos y antropológicos basados en los sueños, entre los que destacan los arquetipos y el inconsciente colectivo (Jung, 1985, 1988 y 1995). Jung es, probablemente, el principal teórico simbólico de los sueños desde la psiquiatría y psicología modernas. En 1922 el sociólogo y antropólogo francés Lucien Lévy-Bruhl planteó que numerosas sociedades "antiguas" creían en la veracidad de los sueños:

> "lo que es visto en sueños, en principio, es verdadero. Un espíritu poco sensible a la ley de la contradicción y a quien no incomoda la presencia de un mismo objeto en lugares diferentes al mismo tiempo ¿qué razón podría tener para dudar de los datos de esta experiencia o de cualquier otra? Una vez admitida la idea que la mentalidad primitiva se hace del sueño y del soñar, y de que nada le parece más natural que la comunicación entre el mundo visible y el invisible ¿por qué habría de dudar más de lo que ve en sueños que de aquello que ve con los ojos abiertos?" (Lévy-Bruhl, 1922: 99).

Otros investigadores también concordaron con este planteamiento y, además, con la existencia de una comunicación entre el mundo de los sentidos y el mundo no visible. Émile Durkheim (1991) y Edward Burnett Tylor (2010) planteaban que no había que poner en duda lo que los nativos les contaban sobre sus sueños. Pese a que Tylor, Durkheim y Lévy-Bruhl consideraban a los sueños como fantasías, en sus trabajos reflexionaron acerca de cómo, en algunas sociedades, éstos se consideraban una experiencia real y un canal de comunicación con lo invisible, lo mágico y lo religioso. Esta idea se ha mantenido hasta nuestros días, ya que como indica Gemma Orobitg, "el sentido del sueño es la comunicación con el conjunto o con una parte de los seres que habitan el cosmos indígena" (Orobitg Canal, 2017: 15).

Con el desarrollo de las teorías de la antropología relativista y con los posteriores estudios, sobre los sueños, de Claude Lévi-Strauss (1986), éstos "empiezan a ser concebidoscon la real importancia social que ocupan en las actividades culturales de muchos pueblos" (Tobón, 2015: 333). A lo largo de la historia numerosos antropólogos se han interesado por el estudio y la interpretación de los sueños y por la relación entre vigilia y sueño, preguntándose por qué se sueña y con quién (Malinowski, 1929 y 2002; Seligman, 1924; Devereux, 1951; Lincoln, 1970; Evans-Pritchard, 1976; Lévi-Strauss, 1986; Perrin, 1990; Crapanzano, 1992; Tedlock, 1992; Descola, 1993; Orobitg Canal, 1999 y 2017; Firth, 2001; Kato, 2001; Chávez, 2004; Herrera y Lane, 2006; Bilhaut, 2011; Vargas 2013; Cecconi, 2013; La Riva, 2017; Pitarch, 2017 y Muñoz Morán, 2020). Para muchas sociedades, los sueños son un tipo de comunicación entre el mundo en que vivimos y los "otros" mundos. Al igual que varios investigadores concuerdo en que "los sueños suelen ser un medio de comunicación con lo sobrenatural especialmente poderoso" (Herrera y Lane, 2006: 160); este tipo de sueños se pueden dividir, al menos, en dos grandes categorías:

> “admitimos que cuando los sueños significan algún encuentro con entidades que se consideran salidas del otro mundo la mayoría de las sociedades los clasifican en dos grupos: por un lado, los sueños con los difuntos; por otro, los sueños con otros personajes del mundo sobrenatural” (Perrin, 1990: 10).

Como se mostrará a lo largo de este capítulo, las diaguitas sueñan mayoritariamente con la primera de las categorías señaladas por Perrin, es decir, con los ancestros. A continuación, se analizarán los sueños relacionados con la contrucción identitaria, la cultura y cosmovisión diaguita, ya que “la observación de los sueños y su comunicación, constituyen importantes instrumentos de indagación en la práctica etnográfica” (Tobón, 2015: 334). Escuchar los sueños, conversar sobre ellos, prestar atención a las interlocutoras cuando los narran, además de analizarlos, interpretarlos y relacionarlos han sido elementos fundamentales en la realización de esta tesis. La investigación y el análisis de los sueños, aquí recopilados, constituyen un importante material y un potencial metodológico como herramientas para la adquisición de conocimiento (Tobón, 2015). En este sentido, el análisis de los datos recabados a partir de los sueños de las diaguitas es una herramienta idónea para conocer el proceso de etnogénesis de este pueblo originario.

Otras investigaciones antropológicas se han basado en postulados similares, como el estudio de los e*tte* o c*himila* del norte de Colombia, donde el autor plantea que “los sueños pueden constituir un medio privilegiado para la adquisición de conocimientos” (Niño, 2007: 313) de dicha cultura. Por otro lado, los trabajos de Hollan (2004) entre soñadores de Indonesia; de Tobón en Nueva Guinea y Estados Unidos (Tobón, 2015); Bilhaut (2011) conlos záparas del Ecuador; o Groark (2017), entre los tzotziles, plantean la misma idea señalada. Para Marc Augé, “el soñante es parecido a un viajero a quien se le pide que cuente sus aventuras” (Augé, 1998: 85). Estas aventuras revelan “la unidad del espíritu humano y la diversidad de los universos culturales” (Perrin, 1990 en Vargas 2013: 355). Por otra parte, gracias a los sueños, diferentes sociedades de todo el mundo pueden establecer “una comunicación entre

el mundo de acá y el otro mundo" (Perrin, 1990: 9), por ejemplo, entre los runa de la Amazónía ecuatoriana el

> "soñar es entendido como un modo privilegiado de comunicación a través del que, por medio de las almas, se hace posible el contacto entre seres que habitan diferentes esferas ontológicas, se trata de un lugar importante para esta negociación" (Kohn y Cruzada, 2017: 296).

Para numerosos pueblos, "los sueños son el medio por el cual se comunican los ancestros y seres queridos que dejaron el plano terrestre" (Vargas, 2013: 356). Entre los pumé de Venezuela la historia de su propia cultura se construye en dos dimensiones: la de "los hombres o de vigilia y la de los seres míticos o la del sueño" (Orobitg Canal, 1999: 6). Al igual que los záparas de la Alta Amazonía (Bilhaut, 2011), los jujuies en Argentina (Vargas, 2013) y los mapuches en Chile (Nakashima Degarrod, 1990: 189), los diaguitas reciben información y consejos de los ancestros durante los sueños. El mundo onírico es "un lugar de comunicación con los muertos" (Vargas, 2013: 362), además, "los sueños son una fuentede sabiduría, ya que en ese espacio es donde se entra en contacto con los ancestros y las divinidades" (Vargas, 2013: 373). Según Anne-Gaël Bilhaut, el sueño es un lugar en el cual encuentran respuestas quienes han "desarrollado verdaderas cualidades y competencias para ello" (Bilhaut, 2011: 50). Tanto para los záparas como para los diaguitas, "el sueño es una manera de acceder a un campo de comunicación favorable para el encuentro con los ancestros" (Bilhaut, 2011: 230).

Entre los diaguitas no es necesario el haber desarrollado aptitudes especiales para recibir respuestas o información a través de los sueños. La conexión onírica entre los diaguitas y sus ancestros es fundamental en su construcción identitaria y cultural, ya que a través de los sueños reciben consejos, emociones y conocimientos. A Nacha, de la Comunidad Indígena Diaguita Taucán, le parece normal el hecho "de conectarse con los antepasados a través de los sueños", e intuye que no solo ella piensa eso, ya que para los diaguitas que conoce es habitual tener sueños con los familiares ya fallecidos. Considera que estos son "un canal, un lugar de comunicación y conexión con los ancestros", ya que son el lugar donde éstos "existen". Según Nacha, durante los sueños los antepasados "te avisan y te dan pistas" para poder "resolver problemas", por lo que son un "espacio de recepción". En ese espacio, estos pueden

comunicarse con sus descendientes, aunque no necesariamente demanera explícita o clara.

Existe un concenso generalizado entre los antropólogos e historiadores que trabajan en América de que el sueño se produce por el desprendimiento del alma, o de una entidad anímica del cuerpo (de la Garza, 1990, 2012; La Riva, 2017: 126-127; López Austin, 2008-I: 243; Muñoz, 2020: 33-34; Nakashima, 1990: 182; etc.). En ese estado, el alma[92] puede viajar a través del espacio y del tiempo a lugares habitados por dioses o por ancestros. Por lo tanto, los sueños pueden presagiar acontecimientos futuros y permitir la comunicación con la divinidad (de la Garza, 1990). Por otra parte, los sueños pueden provocar acontecimientos negativos cuando el alma del soñante se encuentra, durante su viaje, con malos espíritus (Nakashima, 1990: 182), o con espíritus de otros seres humanos vivos (de la Garza, 1990: 362; Perrin 1990: 7-8; Niño, 2007: 299; López Austin, 2008-I: 243; Vargas, 2013; Cecconi, 2017: 91; La Riva, 2017; Muñoz, 2020: 33-34).

Concretamente en el área andina la idea predominante es que durante el sueño, el espíritu, *ánimu* o entidad anímica, abandona el cuerpo saliendo por la boca, el pecho u otras partes del cuerpo, para vivir sus propias experiencias y realmente ejecutar las acciones que el dormido ha soñado (Cecconi, 2017: 91; La Riva, 2017; Muñoz 2020: 33-34; Niño, 2007: 299; Vargas, 2013). También se ha constatado que en el sur de los Andes peruanos la experiencia onírica no solo se realiza mediante la salida del *animu* fuera del cuerpo del soñante, si no también "a través de la intervención de entidades otras en la experiencia onírica" (La Riva, 2017: 132). Por su parte, el arqueólogo y etnólogo Ricardo Latchman verificó en sus entrevistas realizadas en Chile, a principios del siglo XX, que los espíritus de los muertos se les aparecían a sus parientes o conocidos mientras dormían y que, además, ennumerosas ocasiones estos espíritus visitaban los lugares que habían habitado en vida

[92] La noción universal de "alma", en su sentido más amplio,

> "designa a una entidad que puede separarse del cuerpo. Originalmente, ella fue seguramente una respuesta lógica a la experiencia del sueño, como lo había sugerido Taylor (1871) en el siglo pasado. Porque ver en sueños a un ser que vive lejos se explica si se supone que 'algo' de él, y 'algo' del propio soñador, se separaron del cuerpo para encontrarse. Así mismo, encontrar y hablar con un difunto, en sueños, se entiende si se admite que una parte de él que quedó intacta, pudo visitarnos. Por extensión, algunas sociedades, y acaso todas, asocian entre sí la noción del alma y las experiencias del sueño, de la enfermedad y de la muerte. Pero cada cultura las integra en su universo lógico en forma específica, con más o menos constricciones o sofisticaciones" (Perrin, 1990: 7).

(Latchman, 1915). En realidad, en el contexto latinoamericano se observan ambas experiencias: 1) el espíritu del durmiente se desprende de su cuerpo y, 2) los espíritus de los antepasados visitan a sus parientes mientras éstos duermen (Bastide, 1972). En este tipo de sueños "las experiencias oníricas con personas queridas que han fallecido les producen, a los durmientes, una sensación de felicidad y tranquilidad" (Vargas, 2013: 365). Según Price-Williams y Nakashima (1990) entre los zinacanta de México, los naskapi de Canada, los dakota de los Estados Unidos o los cuna de Colombia, "la experiencia de soñar es relegada al alma del individuo y ocurre dentro del cuerpo del soñador" (Price-Williams y Nakashima,1990: 290), por lo tanto, el alma tiene un papel pasivo (Price-Williams y Nakashima, 1990). En Guatemala, entre los mayas quiché hay dos maneras de soñar:

> "una en la que el alma está activamente buscando conocimiento; otra en la cual el alma es visitada por los dioses y los antepasados. En el primer caso, el alma-libre abandona el cuerpo y viaja por el mundo encontrándose con las almas de humanos y animales. En el segundo caso, los espíritus de los antepasados y los dioses se acercan al soñador y lo despiertan hasta que éste recibe el mensaje" (Price-Williams y Nakashima, 1990: 290).

Por su parte en Perú, entre los comuneros de Chihua y Contay, también se dan las dos opciones, "por un lado, los sueños pueden ser descritos como una circunstancia en que el *ánima* sale del cuerpo. Y, por el otro, como una ocasión en que las *almas* de los muertos visitan a los soñadores" (Cecconi, 2013: 3), además, estos comuneros diferencian entre "los sueños significativos e insignificantes. Y tal distinción parece estar relacionada con la procedencia de los sueños" (Cecconi, 2013: 3). Otro punto a considerar es la dimensión socialo el carácter colectivo de los sueños. Al respecto, Nacha me indicó que en su Comunidad Diaguita -Taucán- conversan habitualmente sobre sus sueños:

> "Para mí ha sido muy común durante mi vida que la gente hable en mi familia de que 'soñé con tal persona' y es como un hecho de que tú realmente estuviste con esa persona, cachai. No es algo que se ponga en duda, es como: '¿y cómo la viste?, ¿cómo

estaba?, ¿te dijo algo?'. No sé, *cachai*, como si realmente a partir de esos sueños uno tiene que accionar ciertas cosas en su día".

Este carácter colectivo y de socialización de los sueños se ha destacado en otras etnografías, por ejemplo, entre el pueblo ojibway o chippewa (Tedlock, 2004) del sur de Canadá y del noreste de Estados Unidos, los sueños sirven de enlace con el mundo espiritual. Gracias a ellos existen encuentros entre "el mundo natural y el espiritual sin distinción alguna, como si se trataran de realidades fusionadas" (Tedlock, 2004: 188). Entre los mapuches chilenos sucede algo similar, "ya que en el estado onírico las almas de los individuos y las de los espíritus interactúan, las relaciones sociales se extienden fuera del campo de la realidad de la vigilia" (Nakashima, 1990: 192). Al igual que para los Chippewa y los mapuches chilenos, para algunas diaguitas los sueños fusionan los dos mundos, el natural, de la vigilia y, el espiritual, de los sueños. Al prestarles atención y compartirlos estrechan los lazos sociales y familiares y, sirven para afianzar la construcción identitaria.

Es interesante observar cómo, dentro de la Comunidad Indígena Diaguita Taucán, los sueños se consideran una realidad existente. Además, los sueños se comparten en la cotidianidad del hogar y se sociabiliza a través de ellos. Esta práctica me recordó que los ancianos inuits consideran que la preocupante situación social que viven por la alta tasa de suicidios entre los jóvenes es, en parte, provocada porque se ha perdido la tradición de contar y compartir los sueños (Bordin, 2006). Por otra parte, entre los mapuches chilenos algunos sueños, generalmente los malos, afectan y son afectados por las interacciones sociales, motivo por el cual deben narrarse o confesarse inmediatamente, de lo contrario se establecería una relación entre el soñador y el espíritu maligno que participa en el sueño. En estos casos se ha visto cómo incluso en la afección de un integrante de la familia, el resto de los familiares han estado directamente relacionados con la causa de esa aflicción, tanto en las interacciones sociales oníricas, como en aquellas con miembros de la comunidad:

"Hace cuatro años el padre de Pablo tuvo una serie de sueños de los cuales el *witranalwe* se le aparecía y le decía que su hijo continuaría enfermo hasta que él no terminara de pagarle lo que le adeudaba…Esta narración motivó a la madre a relatar y relacionar sus sueños con los de su marido… En su sueño, que originalmente no

> había entendido, ella se encontraba en un lugar muy bello donde había árboles cargados de fruta. Sintió hambre y comió una fruta de un árbol. El *witranalwe* apareció y la insultó porque le había robado las frutas que le pertenecían a él. Él le pidió de inmediato el pago de la fruta, pero ella no pudo pagarle en el sueño…La enfermedad de Pablo es entendida ahora como un castigo del *witranalwe* a la madre por robar esa fruta…Todas las *machis* que han tratado a Pablo han descubierto que el origen de la enfermedad de Pablo es la envidia. Su tía paterna fue una *machi* que se había dedicado a la brujería…antes de morir, maldijo a la familia de Pablo, especialmente a él, el menor de los hijos de su hermano. Ella envió un *witranalwe* para así tentar y molestar a Pablo" (Nakashima, 1990: 188-189).

A diferencia del caso mapuche, los diaguitas no limitan la interacción social en torno a los malos sueños, sino que interactúan a través de los sueños significativos, con el fin de profundizar en ellos y sacar conclusiones que le sirvan, tanto al soñante, como a la comunidad. Ana Torres considera que cuando sueña con sus ancestros o con aspectos de su cultura tiene que compartirlos: "por eso llamas a más hermanos y a más personas, para poderhablar de lo que tú soñaste, para que esas personas te puedan ayudar también a interpretarlo". Esto claramente corresponde, en la clasificación de los análisis de la interpretación del sueño de Barbara Tedlock, al análisis intratextual de los sueños, el cual examina la imagen del contenido del sueño (Tedlock 1981).

Para algunas diaguitas, al igual que para los comuneros peruanos de Chihua y Contay, "los relatos de sueños son pertinentes en el esfuerzo de recordar y reconstruir la historia pasada" (Cecconi, 2013: 27). Entre las diaguitas, los sueños sirven para socializar, para dialogar sobre lo que se soñó, para exponerlos e interpretarlos en grupo, ya que, como indicó Ana Torres, "los sueños son para compartirlos porque muchas veces traen mensajes" que noson para una persona en particular, si no para su comunidad o para el pueblo diaguita:

> "Cuanto tú te callas algo y no lo comentas o te lo guardas, tú esencia, tú cuerpo se empieza a sentir agotado, te empiezas a sentir ahogado, te sientes enfermo, es como una pesadez. Empiezas a sentir tu propio egoísmo, empiezas a cambiar tu esencia…

Porque no 'estái' soltando eso que viene de otro plano, no lo estás compartiendo" (Ana Torres).

Al no ser consciente de niña de su ascendencia diaguita, Ana afirma estar aprendiendo ahora su cultura mediante la interpretación de los sueños. De alguna manera, Ana, al igual que los záparas del Ecuador, gracias a las experiencias oníricas viaja a "un pasado que sirve al presente, que lo explica, y que interviene en los procesos identitarios" (Bilhaut, 2011: 232). Cree que es muy "emocionante" el hecho de que, gracias a los sueños, esté aprendiendo elementos de su cultura y se siente "privilegiada al tener ese contacto con sus ancestros".

Al igual que el antropólogo Gilbert Herdt, considero que para entender a una comunidad en general, y los sueños de sus integrantes en particular, es necesario "no solo saber lo que la gente sueña sino como y qué partes de sus sueños se comparten" (Herdt, 1987: 87). Entre los diaguitas los sueños se cuentan y comparten, tanto en el ámbito familiar como en reuniones con otros diaguitas. En ambos casos, los sueños se consideran una extensión de la vida real, por lo tanto, se narran sin distinguir entre lo experimentado en las experiencias oníricas y la vigilia; además, los sueños se comparten en busca de interpretaciones colectivas. Esto está motivado, por un lado, por la escasez de "especialistas del sueño"[93] (Price-Williams y Nakashima, 1990) o especialistas rituales entre los diaguitas y, por otro, porque la mayoría de los diaguitas han descubierto recientemente su origen indígena, por lo tanto, no tuvieron referentes culturales familiares en su niñez para aprender a decodificar e interpretar los sueños.

En este sentido, tanto los quechuas (zona andina) como los lacandones (Chiapas, México), al igual que los diaguitas, narran los sueños a sus parientes y amigos; en cambio, los Kumiai (Estados Unidos y México) o los cuna (Panamá) solo los comparten con los especialistas o chamanes (Price-Williams y Nakashima, 1990). Por otro lado, como ya vimos, los mapuches de Chile comparten sus sueños tanto con sus familiares como con la *machi* o

[93] No obstante, en algunas culturas como la Mapuche, antiguamente existían dos tipos de especialistas de sueños, los *peumafe* o "soñadores" y, los *peumatufes* o "interpretadores de sueños" (Koessler-Ilg, 1957; Guevara 1908 en Nakashima 1990: 183). Los *peumatufes* recibían los mensajes del otro mundo para la comunidad, a través de sus sueños.

> "Ellos eran los soñadores oficiales y sus sueños afectaban a la comunidad completa. Usualmente este papel era compartido con los *loncos* o jefes, y los *niempin* o líderes rituales de la comunidad. Los *peumafes*, por otra parte, eran los intérpretes oficiales de la comunidad. Desafortunadamente, muy poco se sabe de sus tareas específicas. Entre los Mapuche de hoy día, ambos papeles han sido asumidos principalmente por las *machis* o chamanes" (Nakashima 1990: 183).

especialista ritual, sobre todo cuando sus sueños son del tipo *wesa pewma* o "mal sueño" (Nakashima, 1990: 184).

El mundo onírico es considerado como una invaluable fuente de información que ayuda a la "comprensión empática de los fenómenos vivenciales (espirituales) sufridos durante la propia existencia" (Tedlock, 2004: 183). Estos fenómenos al ser compartidos adquieren sentido en su escenario social. A este proceso interactivo del soñar, que permite comprender mejor los hechos de la realidad vivida, la antropóloga Barbara Tedlock le denomina la "Teoría enactiva del soñar" (Tedlock, 2004: 183).

Para Karen Aravena los sueños "son la comunicación con nuestros ancestros, es una comunicación ancestral". En su comunidad diaguita durante años se ha utilizado la palabra kakana *lukhiush* para referirse al hecho de "soñar con los ancestros, los que envían la información". Karen al ser la *maychikúa*, siempre ha estado en contacto con sus ancestros a través de los sueños. Sus abuelas, desde que ella era niña, le han transmitido información y conocimientos, incluso después de que ellas fallecieran siguen enseñándole a través de las conexiones oníricas. Karen recuerda cómo durante sus sueños iba a la casa de su bisabuela y atravesaba un patio hasta llegar a una habitación donde "había una abuelita rulienta con uñas largas" que le decía: 'ven chiquilla, ven que te quiero enseñar algo', y ella 'pescaba' un tazón de greda con borraja –borraja es como lo que queda del té o abajo–, me decía 'yo te voy a enseñar a ver como se ve la salud y como la persona va estar después de verles [de tratarles]". Karen estuvo visitando en sueños mucho tiempo a su bisabuela[94].

Un día, le contó a su mamá lo que le enseñaba la "abuelita" en esos encuentros, y aquella le dijo: "pero hija si esa tía tuya se murió". Karen le describía a su mamá cómo era la "abuelita" y lo que le contaba: "es de pelito así y ella me hablaba y me enseñó esto, y ¡es tan linda mi tía!, y mi tía fumaba y me decía: 'tení que fumar, tení que fumar la hoja pa que aprendai a ver el destino del futuro de los del pueblo"[95]. Entiende que nosotras tenemos que saber todas las artes". Al decir "nosotras" se está refiriendo a ella y a las "abuelas" *maychikúas* que coexisten en su interior. Recordemos que, cuando Karen se refiere a las abuelas incluye en ese término, de manera genérica, a abuelas, tías abuelas, bisabuelas, tatarabuelas y demas antepasadas. En este caso, se está refiriendo a una tía abuela que al igual

[94] En realidad, era su tía abuela.

[95] Con respecto a la actividad mágica del fumar, la *Maychikúa* indicó que "en mi tradición, la salvia blanca se fumaba". Según la costumbre diaguita-kakana de su linaje, los hombres fumaban esta planta "porque ellos no tenían el útero", y por ello la necesitaban para conseguir "una alineación con el cielo y la tierra… pero los varones, no las mujeres".

que ella era *maychikúa*.

Algunos cronistas españoles dejaron constancia de sueños iniciáticos en los que son revelados diferentes medios para la curación de enfermos (Chávez Hualpa, 2004). Entre los actuales mapuches, las *machis* descubren que han sido elegidas para ser intermediarias entre su pueblo y las "divinidades", gracias a los *pewma* (sueños):

> "A través de su mediación, se otorga salud, bienestar, tranquilidad y abundancia. La machi también está dotada de facultades adivinatorias, terapéuticas y rituales, funciones que en la actualidad son ejercidas principalmente por mujeres" (Bacigalupo, 2001 en Vargas, 2013: 360-361).

En este último elemento coinciden los pueblos mapuche y diaguita, ya que la mayoríade las *machis* y *meykas* son mujeres. Otro conocimiento que le fue revelado a Karen durante los sueños fue el *acawuarkayka*, un ritual que "ayuda al cuerpo ya cansado, que no puede marchar por el aferro del dolor de quienes lo extrañan en su alrededor". Este ritual ayuda a la persona que está cerca de la muerte –y que no puede morir por el apego de sus seres queridos–, a dejar este mundo de manera tranquila y en paz. Todos estos conocimientos le son transmitidos a Karen en sisiyi-kakán, la lengua que aprendió de niña. Karen Aravena y Doris Araya son las únicas que se comunican con sus ancestros en kakán.

Tras el análisis de los sueños, se constató que una buena parte de ellos estaban relacionados con elementos del futuro que son enviados por los ancestros a las diaguitas. Es importante indicar que los sueños son "herramientas importantes en la mediación con sus familiares vivos y muertos" (Cecconi, 2013: 7). En muchas de estas conexiones oníricas, los antepasados les trasladan a sus descendientes un mensaje de protección. Además de estos sueños con el futuro, también se constató que existían muchos otros relacionados con el territorio diaguita, con diseños iconográficos, con antíguas ceremonias y con vidas pasadas. En este trabajo agrupé a todos estos sueños en una categoría que he denominado conexiones oníricas con el pasado. Por lo tanto, con el fin de qué al lector le resulte más accesible la información obtenida acerca de los sueños de las diaguitas, se han establecido dos categorías.

La primera de ellas está relacionada con los sueños vinculados a elementos o situaciones deltiempo futuro, y la segunda está asociada a los sueños con el pasado.

6.1. Conexiones oníricas con el futuro: sueños premonitorios y de protección

En este apartado, se exponen y analizan tanto premoniciones oníricas, es decir, sueños que poseen cualidades proféticas, como sueños relacionados con la protección que los ancestros ofrecen a las diaguitas. Tanto los sueños premonitorios como los de protección son importantes para la construcción identitaria diaguita de las participantes de este trabajo.

Basándonos en testimonios escritos, los sueños premonitorios más antiguos que se pueden analizar "se encontraron en los reinos de Oriente Medio" (Hidalgo, 2017: 12). Estos sueños siempre han estado rodeados por un halo de misterio y de magia, ya que están relacionados con el hecho de anticipar el futuro y, por ello, resultan para numerosas personasde todo el mundo, tanto atractivos como temibles (Hidalgo, 2017). En todas las culturas "se atribuyen a los sueños unas cualidades proféticas y diagnósticas" (Perrin, 1990: 12). Por ejemplo, entre los mayas gran parte de la interpretación de sus sueños se orientan hacia su capacidad de adivinar el porvenir: "Se interpretan los sueños dentro de un modelo generalizado de premonición que, se piensa, proveen revelaciones cifradas de los contornos del futuro" (Groark, 2017: 54).

Los sueños premonitorios entre los diaguitas ya fueron mencionados en el trabajo "Yo soy diaguita", de Galo Luna, donde encontramos este fragmento de una entrevista realizada por el investigador:

> "Sí, yo siempre soñaba que me encontraba un indio. Y una vez que llovió, dejó una zanjita por donde corría el agua y dejó al descubierto varios huesos. Otras veces, yo sueño las cosas, lo que va a pasar. A veces lo que no sé de la realidad, lo veo en el sueño. A mí me han pasado varias cosas que veo en el sueño" (Luna, 2015: 91).

Galo Luna señala que las premoniciones oníricas expuestas por los diaguitas que participaron en su estudio son consideradas por éstos "como atributos propios de los indígenas" y añade, que así "disponen de una suerte de carga diferenciadora, ya que la mayoría

de las personas no indígenas, son incrédulas o poco valoran estas capacidades y saberes" (Luna, 2015: 92). Como se mostrará a continuación, en esta investigación se ha corroborado este argumento.

Gisella Bordones indicó que sueña con sus antepasados. El compañero ceremoniante de Gisella, Felipe Segovia señaló que ella está "más conectada" que él, ya que tiene sueños y se rige por ellos: "pero en mi parte no, yo no soy así, recién ella me está enseñando a llegara eso, [las mujeres diaguitas] son las más conectadas". Es interesante observar como Felipe, para indicar que las mujeres diaguitas están más relacionadas y tienen una comunicación más fluida con los ancestros utiliza la expresión: "más conectadas". Como se está constatando en este trabajo, las mujeres sueñan más que los hombres con temas relacionados con la tradicióncultural diaguita y con los ancestros, tanto sagrados (*aukúa*) como no sagrados (*anku*). Gisella Bordones tiene sueños premonitorios en los que aparecen sus abuelos maternos. En sus sueños sus dos abuelos aparecen juntos y le dicen que determinada persona está enferma y que va a morir:

> "Sí, sueño con mi abuelo... y con mi abuela que está viva ahora. Mi abuelo que falleció hace unos años. Los sueños son así como… cuando alguien se va a morir. Está mi abuelo ahí y cómo que me van indicando así, todo lo que va a pasar o dónde van a estar".

Según Gisella siete meses después de tener estos sueños, la premonición onírica se cumple. En estos sueños premonitorios con la muerte, el abuelo materno de Gisella tiene la apariencia de estar sufriendo alguna enfermedad y se encuentra postrado en cama, mientras su esposa lo cuida. En un momento determinado el abuelo, sonriendo, intenta abrazar a Gisella pero su esposa se enfada y le dice que suelte a su nieta y que la deje ir. Como se analizará posteriormente, Gisella también ha soñado con la cerámica que realizaban sus ancestros diaguitas y con ceremonias antiguas.

Al igual que para los mapuches (Anwandter, 2006), para las diaguitas los *lukhiush* premonitorios son muy importantes, pues además de anunciar eventos del futuro son parte de su identidad cultural. Lilian Trigo tuvo un sueño premonitorio en el que aparecía su abuela materna Ofelia. Cuando ésta falleció, Lilian fue a despedirse de ella, y estando en el velatorio recordó que cuando tenía ocho años su abuela le dijo que le regalaría una muñeca. En ese

momento, al recordar aquel episodio Lilian le recriminó a su abuela: "Te fuiste y ni siquiera te despediste, no me diste un beso, y no me dejaste la muñeca". Tres años después de la muerte de su abuela tuvo un sueño en el que ésta se le apareció y le dijo:

> "¡Toma! Ahí está tu muñeca, cuídala. Ahora déjame descansar', Me decía. 'Porque yo necesito irme'. Y yo la abrazaba y ella conversó… me abrazó, me dio un beso, incluso se despidió, y hasta el último me tomó la mano, y yo me senté así cuando ella se iba y fue algo que pasó así como… yo la vi cuando se iba una luz blanca así y las persianas de la casa donde estaba subían y bajaban solas. Fue lo que me dio como nervios y me puse a llorar y me decían: '¿Qué pasó? ¿Qué pasó?' Y yo les dije: 'mi abuela que se vino a despedir".

Lilian está convencida de que la muñeca que su abuela le entregó en el sueño es su primera hija: "cuando ella [la abuela] llega en mi sueño y la veo que me entrega mi muñeca,es mi hija Francisca, y me dice que la cuide y que la dejé descansar". Lilian tiene dos hijas, y a ambas les enseña a tejer, a usar las plantas medicinales y a realizar otras "artes sanadoras". La hija que realiza mejor esas labores es Francisca. Esto concuerda con la idea de Lilian de que a través de la muñeca, su abuela le traspasó sus conocimientos tradicionales a su hija. Según la creencia de algunos diaguitas, Francisca habría heredado en su sangre (*awuar*), a través de la "memoria ancestral", los conocimientos de su bisabuela Ofelia. Estos conocimientos no son exclusivamente los de Ofelia, ya que también se incluyen los de otros antepasados. Esto me recordó un relato onírico que aparece en una obra de Anne-Gaël Bilhaut: "cuando el abuelo le anuncia que va a ayudar 'desde el pasado' (de atrás, dice ella en español), son en realidad todos los ancestros záparas los que están dispuestos a contribuir en el aprendizaje de Kiawka" (Bilhaut, 2011: 251).

Lilian Trigo ha tenido sueños premonitorios desde que era una niña. En ellos, sus abuelos le decían que iba "pasar algo" y, efectivamente "después pasaba", por ejemplo, le avisaban de que "se iba a morir tal persona" y, después de un tiempo, "esa persona fallecía". En relación a esto, los dakota (Estados Unidos) piensan que cuando los ancianos, especialmente las mujeres, tienen sueños relacionados con la muerte de un miembro de la familia significa que, efectivamente, esa persona fallecerá poco tiempo después (Vazeilles, 1990).

Tanto a Lilian Trigo, como a Gisella Bordones y a otras diaguitas, les sucede algo similar que a los dakota. En sus sueños, son los ancestros quienes se les aparecen para anunciarles el fallecimiento de alguna persona. No obstante, sus antepasados no siempre le comunicaban malas noticias pues en alguna ocasión también ha tenido sueños premonitorios que le transmitieron tranquilidad y un buen presagio. Un amigo muy cercano de Lilian, diaguita al igual que ella, estuvo muy enfermo tras contagiarse de COVID-19: "Estuvo muy mal, incluso yo antes de que él saliera, como una semana antes de que saliera del coma, yo lo vi [en sueños], yo fui, me senté y lo vi en la cama, lo vi intubado todo, así como estaba". Pese al estado de gravedad en que se encontraba su amigo, Lilian estaba convencida de que se iba a recuperar. En el final de su sueño, Lilian veía a su amigo en la cama del hospital, a punto de levantarse ya que se estaba recuperando. A su alrededor había "más de diez personas" y una de ellas era la *maychikúa* Karen Aravena, quién tocaba un tambor mientras cantaba una canción ritual:

> "Yo lo miré y yo vi a otra persona que estaba con el tambor, incluso a él yo le conté ese sueño y le dije 'yo te vi como estabas', pero no me quise acercar, porque estaba toda la gente ahí mirándolo y todo porque él estaba recuperándose, se iba a sentar… Una persona de acá de Copiapó [la *maychikúa*] estaba y le decía 'eaaa eeeaaa' y estaba ahí con el tambor. Yo estaba distante y los miraba y observaba todo lo que hacían, pero yo le veía a él y quedaba tranquila porque él estaba bien, e iba a salir de eso. Estaba ella tocándole el tambor y estaba con esta melodía ahí para que él…, o sea, dándole ánimos igual para que se levantara".

Lilian no conocía a las otras personas que estaban con su amigo, solo reconoció a Karen, que estaba con el tambor. Meses después de que Lilian narrara este sueño, se lo relaté a la *maychikúa*, quien indicó que lo que me contó Lilian ocurrió en realidad, es decir, que su espíritu visitó al enfermo: "la verdad, tiene razón… tiene razón". La energía de la *maychikúa* viajó hasta el hospital para ayudar en la sanación de aquel "hermano" diaguita, porque para ella "todos somos uno solo".

Al igual que Lilian, Johanna Olivares soñó con un antepasado, en este caso, con su abuelo materno. Tanto en el sueño de Lilian como en el de Johanna, el ancestro les entrega

un objeto que, de alguna forma, simboliza un nacimiento dentro de la familia; en el caso de Lilian el de su hija Francisca y en el de Johanna el de su nieta. Johanna siente que cada vez que tiene sueños con los ancestros éstos le "avisan de cosas" y le anuncian que "algo va a suceder". Un sueño premonitorio que le impactó tuvo como protagonista a su abuelo materno, quien falleció cuando ella tenía nueve años. En el sueño se le apareció su abuelo llevando en sus brazos el abrigo que utilizaba habitualmente su hija. En ese entonces Johanna tenía 39 años y su hija 19. Según Johanna, en ese sueño "fue cuando me avisó [su abuelo] del embarazo de mi primera hija". Tres años después, Johanna tuvo un sueño muy reiterativo en el que aparecían tres personas que identificó como sus dos abuelos maternos y su abuela paterna, además de una sombra que ella intuye que podría ser la de su abuelo paterno. Para Johanna, el haber soñado con ellos indicaba que algo iba a suceder y, efectivamente, cuatro meses después su segunda hija, de quince años, quedó embarazada. Como se ha mostrado, Johanna soñó con sus abuelos justo antes de enterarse de que sus dos hijas estaban embarazadas.

Hace unos meses le volvió a ocurrir lo mismo: "en cada embarazo de mis hijaellos se aparecen". Johanna indicó que su hija mayor, de nuevo, estaba embarazada y que un tiempo antes había vuelto a soñar con sus abuelos, a quienes veía muy felices. Inmediatamente después de tener ese sueño Johanna le dijo a su hija que se hiciera un test, y éste ratificó su embarazo. Johanna siente que cuando sueña con sus abuelos y los ve felices es porque alguna de sus hijas va a quedar embarazada.

Al igual que lo experimentado por Johanna Olivares y Lilian Trigo, Johanna Liquitay también tuvo un sueño premonitorio relacionado con la presencia de un antepasado y el nacimiento de un miembro de la familia, en este caso, su primogénito. Como ya se vio en el Capítulo IV, Johanna se cambió su apellido biológico por el de su bisabuela, Liquitay[96]. Posteriormente, gracias a un sueño que tuvo con su abuela ya fallecida, Johanna descubrió que el apellido que decidió utilizar en lugar del paterno era diaguita. En ese sueño, Johanna

> "veía [a su abuela] con su mamá [bisabuela de Johanna], porque cuando murió ella decía que quería estar con su mamá, y yo la veía con su mamá, con mi bisabuela

[96] La palabra kakana *Liquitay* está compuesta por *liqui* que significa llama y por *tay* que es jefe. Su traducción sería jefe o señor de las llamas.

> tomadas de la mano y yo estaba como cerca de ellas, en un árbol, y la abrazaba y yo sentía… voy a decirte que yo sentí su mano, su calor, su olor en ese sueño, que fue como muy real, muy real para mí y lo atesoro hasta el día de hoy y me emociona".

Tras unos segundos en silencio Johanna, muy emocionada, continuó con la narración de su experiencia:

> "Esa vez mi mami me dio…, lo que pasa es que cuando murió [la abuela] guardamos todas sus cosas, y yo atesoré algunas que guardé de ella, y entre ellas había un monito [una figurita] (fig. 33), como de plata, que era muy feo pal' resto, que nadie lo quiso y dije: 'yo lo voy a guardar. Como que me dio una tincá' [presentimiento] y lo guardé y mi abuela en ese sueño, me lo cuelga en el cuello, y me dice: 'es verdad lo que tú sientes, y haz lo que tú quieras con ello, y está bien lo que estás haciendo, síguelo haciendo, sigue tu camino y está todo bien, pero lo que tú sientes es verdad'. Y yo me quedaba como con ese monito [figurita]. Me lo quedé como colgando y lo abracé. Y pude abrazar a mi otra abuela también, a mi bisabuela, me daba como un abrazo pero gigante así, enorme como lleno de amor y me decía que muchas gracias por lo que había hecho y por lo que quería hacer".

Johanna le preguntó a una de sus primas, la antropóloga Andrea Chamorro, si sabía lo que simbolizaba la figurita que heredó de su abuela, y Andrea le indicó que era "un amuleto que servía para la fertilidad". Johanna anhelaba ser madre, pero no lo conseguía, por esta razón comenzó a portar la figurita que su abuela (fig. 32), en su sueño, le había colgado del cuello como amuleto de fertilidad y, a los dos meses, finalmente quedó embarazada:

> "fue como súper bonito, ahora [dejo el amuleto] lejos de mi porque tengo tres hijos, Me dio hasta gemelas así que no, ni uno más, pero lo tengo guardado porque es un recuerdo de ella".

Figura 32. Figurita de Johanna Liquitay heredada de su abuela y que apareció en su sueño.

Johanna está convencida que pudo tener hijos gracias al amuleto de su abuela. Meses después de la primera conversación que tuve con Johanna, me envió unas fotos donde aparecía una figurita similar a la que heredó (Fig. 33). Esa figurita se encuentra en el Museo Arqueológico de La Serena (Coquimbo, IV Región de Chile). A Johanna le produjo una gran alegría ver esa imagen.

Figura 33. Captura de la publicación de las figurillas, similares al amuleto de Johanna Liquitay.

Como se observa en la imagen, la persona que publicó las fotografías de las figuritas similares a la de Johanna, las denomina *yanantin*. Johanna, asombrada ante esta publicación, le escribió a esa persona para contarle que ella tenía una figurita muy parecida, que había pertenecido a su abuela (fig. 34).

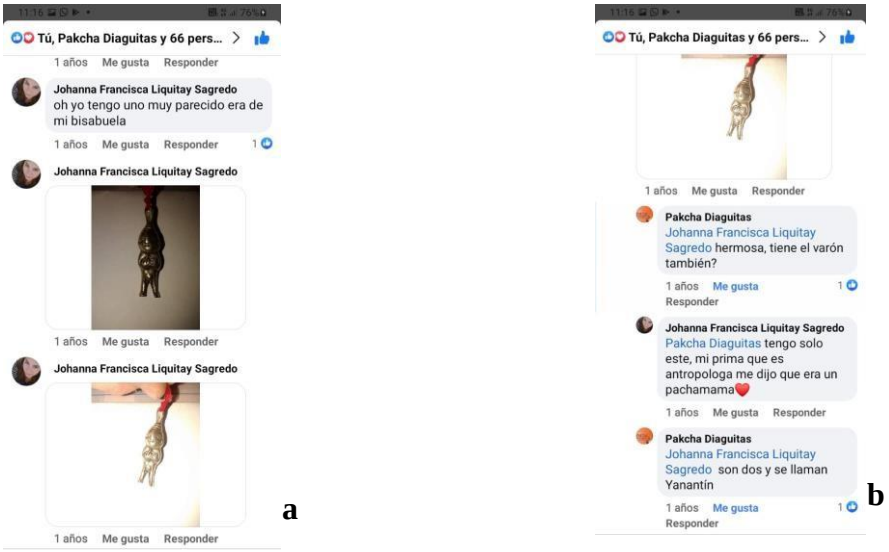

Figura 34. Captura de imagen de la conversación de Johanna Liquitay. a)[97] Inicio; b) Continuación.

Después de que Johanna me contara esto contacté al Museo Arqueológico de La Serena para preguntar sobre el origen de la figurilla. Desde allí me indicaron que "estaba asociada al periodo diaguita inca, que es cuando el imperio inca estuvo en la regiónconviviendo con los diaguitas". Respecto a si la figurilla se relacionaba con la fertilidad, me señalaron que eso "es lo que se considera dentro de las comunidades regionales, a nivel tradicional. Puede que los incas no lo viesen así, pero no deja de ser cierto lo que dice la abuela [de Johanna]" (Comunicación personal 23/02/2022).

La palabra *yanantin* "proviene de la raíz quechua *yana* que en castellano significa negro, pareja y mano de mortero o almirez" (Núñez del Prado, 2008: 2). Por su parte Jose Antonio Núñez del Prado indicó, muchos años antes, que a la raiz *yana* se le añadió el sufijo *ntin*, que es una "terminación pluralizadora que añadida al nombre expresa la acción del verbo ejecutada en sociedad o compañía de personas animales o cosas" (Núñez del Prado, 1927: 24). Tras sus investigaciones en los andes peruanos, Daisy Núñez del Prado (2008) plantea que el *yanantin* es, "la noción de algo que es plural pero actúa como singular frente al mundo, presenta un comportamiento unitario" (Núñez del Prado, 2008: 2). Esta noción, en primer lugar, se aplica a la unión entre el hombre y la mujer que, como *yanantin* "se

[97] Por error Johanna indica que era de su bisabuela cuando en realidad era de su abuela.

encuentran unidos por un conjunto constante de intercambios recíprocos parte de los cuales son las relaciones sexuales" (Núñez del Prado, 2008: 2). Otros elementos a los que se les aplica el término *yanantin* son:

> "los ojos, las manos, los zapatos, los guantes, las vinajeras, las oposiciones *lloq'e* (izquierda) y *phaña* (derecha), lo izquierdo asociado a la mujer y lo derecho al varón o el *q'aytu* –hilo grueso de lana–…La división territorial inka también se puede considerar como yanantin '*hanan* –arriba– y *urin* –abajo–' (Núñez del Prado, 2008: 4).

Por otra parte, Tristán Platt indicó en su trabajo sobre los macha de Bolivia que

> "la palabra *yanantin* se compone de la raíz *yana* (ayuda) y la terminación *ntin*…. *yanantin* puede ser traducido estrictamente como ayudante y ayudado unidos para formar una categoría única. Pero el sentido que los macha dan a la palabra es par" (Platt, 1980: 163).

Entre los macha (Bolivia), *yanantin* "no significa hombre y mujer en un sentido simple" (Platt, 1980: 164), ya que por ejemplo, los mellizos son considerados *yanantin* incluso si son del mismo sexo. El concepto que se opone a *yanantin* es *chulla*, que "significa uno solo; de cosas que deberían presentarse en pares" (Platt, 1980: 164). Por otra parte, hay que tener en cuenta que la pareja humana se concibe en los mismos términos que la simetría del cuerpo (Platt, 1980). En definitiva, *yanantin* no simbolizaría la unión del hombre y la mujer, "sino que más bien hombres y mujeres deberían aspirar a ser *yanantin*, –es decir– deberían ser parte de una unión tan perfecta como la lograda por las dos mitades del cuerpo humano" (Platt, 1980: 164).

De manera general, podría considerarse que el concepto de *yanantin* alude a la dualidad y a la unión de los opuestos complementarios que, en términos simbólicos se relacionaría con la fertilidad, entre otros aspectos. El sueño de Johanna Liquitay en el que aparece esa misteriosa figurita, -que para ella un potente amuleto de fertilidad-, es un ejemplo notable de la manera en que las experiencias oníricas están influyéndo en la vida de algunos diaguitas. Los sueños les relacionan con sus antepasados y potencian su identidad étnica.

Otros ejemplos de sueños premonitorios se pueden observar en los testimonios de Jenny Henríquez: "cuando tú tienes estos sueños… bueno, a mí ya me ocurrió muchas veces y he podido librar a mis hijos de muchas situaciones; yo misma me he librado de muchas situaciones gracias a estos sueños". Durante las conversaciones que tuve con Jenny me confirmó que, tanto ella como otros diaguitas que conoce, tienen este tipo de sueños, que se han catalogado como *lukhiush*, en los cuales los ancestros les transmiten algún tipo de información. Algunos de estos sueños son premonitorios, "pues anuncian eventos delpresente y del futuro" (Anwandter, 2006: 119). En palabras de Jenny: "lo que sí nosotros tenemos de repente, son sueños premonitorios…yo he tenido y fíjate que libré a mi exmarido…yo tuve un sueño con él y lo libré, y he tenido sueños que me han librado de muchas cosas mías, mis hijos, a mis cercanos, pero he tenido sueños". Jenny se está refiriendo a que en una ocasión tuvo tres sueños[98] relacionados con la muerte de quien, por aquel entonces, era su marido:

> "Soñé varias veces que mi marido llegaba de viaje. Llegaba enfermo y él se tomaba un agua de ruda y le temblaba una mano. Yo me acuerdo perfectamente en el sueño que le temblaba la mano. Después le daba un infarto y yo veía su funeral"

Días después de tener esos sueños, el marido de Jenny regresó a casa después de trabajar unas semanas fuera de su ciudad y se sintió mal. En ese momento, Jenny recordó sus sueños:

> "Hice la relación… yo vi que se tomó el agua de ruda muy claro. Si lo tuve como tres veces el mismo sueño. Vi que se tomaba el agua de ruda, y la mano le tambaleaba y a él lo veía sudoroso, muy pálido, y que se acostaba, y que el infarto le daba en la cama".

Jenny llevó a su marido al hospital donde lo operaron de urgencia y, gracias a ello, salvó su vida. Ella siente que si sus ancestros le "dieron ese sueño fue para que lo salvara". Jenny está convencida de que fueron los ancestros los que le enviaron información a través de

[98] Teresa Olivares también contó que en cierta ocasión tuvo un sueño que se repitió tres veces.

la conexión onírica y que, gracias a este *lukhiush*, pudo salvar a su exmarido: "cuando tú tienes estos sueños, si tus ancestros te muestran esos sueños es para que tú hagas algo, porque nunca te lo van a dar para que tú te quedís mirando cómo suceden las cosas".

Como vemos, los sueños premonitorios anuncian un evento futuro y orientan sobre decisiones que afectan a las actividades de la vida cotidiana, a nivel individual y colectivo (La Riva, 2017). Este ámbito cotidiano de los sueños también se observa entre las comuneras peruanas de Chihua y de Contay, para quienes "los sueños representan mensajes que pueden orientarlas en sus vidas cotidianas" (Cecconi, 2013: 7). Es pertinente señalar que la mayoría de los diaguitas solo comparten este tipo de sueños con otros indígenas, ya que saben que van a ser comprendidos; no suelen hacerlo con personas que no pertenecen a los pueblos originarios porque pueden ser tratados como locos. Jenny siempre ha intentado comprender por qué, desde niña, ha tenido ese tipo de sueños; por esa razón buscó respuestas en la iglesia católica, pero como allí la "miraban como bicho raro", terminó alejándose de ella. Según Jenny, cuando descubrió que era diaguita pudo comprender su relación con el mundo espiritual indígena y sintió que "estaba en el lugar correcto", porque si ella cuenta a sus hermanos diaguitas que tuvo un sueño premonitorio o con los espíritus de los ancestros, ellos no le "van a mirar feo, ni van a decir que estoy loca, me van a comprender". Sin embargo, "el resto del mundo piensa "que estas 'chalao'…la gente no cree en eso". Jenny, al igual que otras diaguitas[99], cuando descubrió su identidad étnica encontró su lugar en el mundo y comprendió por qué, desde niña, se sintió distinta al resto de chilenos que no pertenecían a este pueblo originario. La identificación cultural diaguita le dio sentido a su vida.

Este testimonio concuerda con lo que anteriormente vimos que exponía Galo Luna en su investigación, en relación a que tener premoniciones oníricas eran "atributos propios de los indígenas" y que, gracias a ellas "disponen de una suerte de carga diferenciadora" (Luna, 2015: 92), debido a que el resto de chilenos no indígenas no suelen creen en estos hechos y no valoran esas capacidades. En el año 2010 Eliecer Maluenda, cuando aún ignoraba su origen étnico, tuvo un sueño en el que una entidad le repetía de manera reiterada una palabra:

> "soñé… que estaba como en un cerro y aparecía alguien, como una persona, una sombra de una figura humana, y me llevaba de la mano, me extiende la mano y me empezó a repetir una palabra de forma constante".

[99] Más adelante se analizará el caso de Cecilia Galleguillos.

Al despertar, Eliecer anotó rápidamente la palabra para que no se le olvidara. Posteriormente, la buscó en internet pero, lamentablemente, no la encontró: "no estaba, no existía" y pensó que debía "haber sido solo un sueño", sin mayor significado. Pero la palabra seguía rondándole por la cabeza y por eso, la continuó "buscando por un tiempo". La palabra que ese ser le repetía en el sueño era "*ontué, ontué, ontué*". Un día, para asombro y alegría de Eliecer, encontró la palabra:

> "Cada cierto tiempo buscaba esa palabra en internet. Hasta que me apareció, y me apareció nombrada en una poesía de una mujer que escribía poesía indígena en Argentina, al otro lado de la cordillera. Lo que significaba que la palabra efectivamente era del sector donde están los quilmes[100] hoy en día".

Eliecer se contactó con la escritora argentina para averiguar el significado de la palabra y ésta le dijo que era "cambio, que va haber un cambio, ciclos", y añadió que era una "palabra ancestral". Posteriormente, Eliecer le preguntó a Karen Aravena si conocía esa palabra y ella le confirmó que sí, que era una palabra kakana que significaba "pasar al otro lado".

Hay que recordar que la cultura diaguita se extendía a ambos lados de la cordillera de los Andes, en los actuales territorios de Chile y Argentina. De hecho, el propio Eliecer ha realizado un mapa en el que reconstruye el territorio diaguita (fig. 35). Eliecer sueña con algún día poder vivir en una nación diaguita en la que se aúnen los territorios kakanos que actualmente pertenecen a Chile y a Argentina. La idea de recuperar el territorio de los ancestros es un elemento es el otro elemento clave en los procesos de etnogénesis de los pueblos americanos. El territorio, en numerosas ocasiones "constituye el núcleo duro de la disputa con el Estado y se torna el principal analizador para calibrar la voluntad y las posibilidades reales de hacer efectivos los derechos de los pueblos originarios en la práctica". (Antona, 2014: 365). La recuperación del territorio se vincula con la defensa del medio ambiente y la naturaleza. Tal y como expone el antropólogo Jesús Antona Bustos,

[100] Los quilmes son un pueblo de la étnia calchaquí que vivía en el oeste de la actual provincia de Tucumán, Argentina y que pertenecían a la cultura diaguita.

"no hay evento relacionado con los pueblos indígenas en el que no se aluda a su carácter ecologista, a su contribución a la sostenibilidad del planeta y al mantenimiento de la biodiversidad. Sin embargo, los líderes y activistas indígenas arguyen que su lucha por el territorio es una lucha por la vida, por el derecho a la identidad, a la forma de vida propia y por la autodeterminación" (Antona Bustos, 2014: 366).

Figura 35. Mapa del territorio diaguita realizado por Eliecer Maluenda.

Según Eliecer, la palabra *ontué* se puede entender desde un punto de vista geográfico, como "pasar al otro lado" de los Andes o, de la frontera argentina-chilena o, también, se puede interpretar como "cambiar" y pasar a otra etapa o "ciclo" de la vida. Según Eliecer, este hecho supuso un "cambio" radical en su vida, a partir del cual inició un "nuevo ciclo" hasta convertirse, en la actualidad, en un activista de la identidad diaguita-kakana. Eliecer reivindica la creación de una nación diaguita con todo su territorio ancestral. Como vimos, hoy en día, se considera, y es considerado por muchos diaguitas, un *chickacko*, es decir, un "guerrero kakano" dispuesto a luchar por el presente y el futuro de su pueblo (fig. 36).

Figura 36. Eliecer Maluenda con su arco y su lanza junto a la bandera del Consejo Nacional Diaguita. Fotografía cedida por Eliecer Maluenda.

Al igual que Eliecer, Ana Torres desconocía que sus antepasados pertenecían a un pueblo originario. Su familia es de Quebradita Honda, en la provincia de Huasco (III Región, Atacama). Desde niña Ana soñaba y percibía a su lado la presencia de una mujer de pelo largo que, con el paso del tiempo, descubrió que era una indígena diaguita. Según cuenta siempre ha estado relacionada con esa anciana:

> "Yo desde pequeña, en las salidas [se refiere a cuando iba a los cerros], mi abuela [su bisabuela]… sentía que me visitaba alguien. Que me aparecía alguien y yo la veía. Adonde yo iba estaba, aparecía a lo lejos. Siempre era una mujer indígena, pero yo en ese tiempo no sabía que era indígena, [yo] decía que era una mujer de cabello largo, vestía como de tal forma".

Desde niña tuvo sueños premonitorios y veía "espíritus y presencias", además, afirma que a través de las experiencias oníricas sabe cuando alguien está enfermo y cuándo va morir. Según Ana, esos dones los tenía su bisabuela y se han "traspasado de generación en generación" hasta llegar a ella. Estas capacidades que, al parecer, posee porque su bisabuela se las traspasó, ratifican la importancia del rol de las mujeres tanto en la trasmisión de información, como en la pervivencia de ciertos dones entre las diaguitas. Ana considera que sus ancestros le transmitieron estas capacidades porque ella es una persona especial, ya que

su bisabuela le decía que "había sido elegida para transmitirle los saberes". Respecto a la mujer indígena que Ana "veía", su bisabuela le dijo que era un espíritu que siempre la iba "proteger y que no debía temerle". Como se expondrá más adelante, de manera recurrente las informantes indican que una de las misiones de los ancestros es protegerlas. Ana comenzóa autoidentificarse como diaguita en el año 2002, cuando la invitaron a participar en una reunión donde conoció a una "hermanita", Ana Godoy, quien le habló sobre el "pueblo" al que pertenecía. En esa reunión, Ana Godoy dijo algunas palabras en kakán, lo que provocó una reacción inmediata en Ana: "es como si yo hubiera despertado de un sueño y hubiera reconocido lo que ella había dicho… [Fue] como un llamado muy fuerte, y a través de los sueños también lo sentí…". Es importante señalar que, al igual que otras diaguitas, Ana relaciona las palabras "despertar", "sueño" y "llamado" con el proceso de toma de consciencia de ser indígena. Ana tuvo varios sueños reiterativos en los que veía a

> "personas bajando. Muchas mujeres indígenas y un pueblo completo, por quebradas y cerros, caminaban y se iban reuniendo unas a otras y haciendo las multitudes gigantes, enormes. Al grado de que cuando ya se hizo grande se acercaron a donde yo estaba, y sentí como que yo había vuelto a mi familia, como si hubiera visto a mi abuela, a mis familiares que yo no conocí, nuevamente. Todos recibiéndome. Y ahí sentí que algo estaba pasando, algo estaba despertando, algo que yo tenía sueños muy seguidos".

Ana es consciente de las dificultades que tiene en la actualidad el pueblo originario diaguita para reconstruir su identidad, ya que durante años, diferentes poderes políticos y académicos, negaron su existencia. Ana, al igual que otros diaguitas cree que los ancestros, a través de los sueños, están haciendo que despierten o emerjan ciertos conocimientos y tradiciones diaguitas que estaban ocultos en su interior. En la actualidad, Ana señala con orgullo que "no contaban con que nuestra consciencia, nuestros saberes se mantuvieran en nuestra sangre, en nuestro legado, porque éstos despiertan a través de los sueños y te van indicando paso a paso". Para Ana, el autoidentificarse diaguita y el "despertar" a través de los sueños, está estrechamente relacionado con lo que denomina las "visitas" de los ancestros. En el año 2015, Ana dibujó a la anciana que en numerosas ocasiones se le aparecía tanto en sueños como en vigilia. Ese dibujo se lo enseñó a una de sus tías abuelas, quien le indicó que esa anciana "era un familiar", un ancestro que había venido a protegerla y a guiarla, porque Ana

"tenía un propósito acá en este plano", además, le indicó que no la iba "a dejar hasta que [Ana] lo cumpliera". El objetivo que tenía que cumplir era encontrarse a sí misma, relacionarse con sus raíces y defender y difundir la cultura diaguita. Como se expondrá más adelante, ciertas diaguitas, al igual que Ana, sueñan con alguna de las misiones que tendrán que realizar a lo largo de su vida. Después de que muriera la bisabuela que le traspasó sus "poderes", Ana continuó soñando con ella, al igual que con otros ancestros diaguitas:

> "Es agotador, pero sí, sí visitan. Cuando uno está mal, cuando uno está en problemas, siempre están en conexión. Cuando estás enferma, o cuando alguien está enferma tu innatamente sabes qué hacer. Innatamente, a través de sueños, sabes qué método utilizar para que esa persona mejore. Buscamos los ungüentos, los machacados de monte. Cosas que no me enseñaron, las he visto a través de sueños".

Ana expone aquí varios temas que representan notablemente el tipo de relación onírica que se establece entre los ancestros y los diaguitas. En primer lugar, afirma que su "conexión" con los ancestros es permanente y, que éstos la visitan cuando tiene algún tipo de problema o, cuando un conocido está enfermo. En segundo lugar, Ana expone que "innatamente a través de sueños" sabe qué hacer y qué utilizar para sanar a los enfermos. Esto indica que, al relacionarse con ella, los ancestros activan un tipo de conocimiento que ella tenía pero que no era consciente que poseía. Este tipo de conocimiento se podría comparar, de alguna forma, con lo que en la literatura antropológica se ha interpretado en numerosas ocasiones como "iniciación" (Chávez, 2004). La fuente española más antigua que relata iniciación a través de los sueños es del año 1554, del licenciado Juan Polo de Ondegardo:

> "También ay Indios que curan enfermedades, assi hombres como mugeres que se llaman Camasca o Soncoyoc: y no hazen cura que no preceda sacrificio y suertes, y dizen estos que entre sueños se les dio el oficio de curar apareciéndoles alguna persona que se dolía de su necessidad, y que les dio el tal poder. Y assi siempre que curan hazen sacrificio a esta persona que dizen se les apareció entre sueños y que les

enseñó el modo de curar, y los instrumentos dello" (Polo de Ondegardo 1916: 224 en Chávez, 2004: 70).

En algunas culturas, ese conocimiento para sanar se puede manifestar a muy temprana edad, como señala Fabiola Chávez que le sucedió a la madre de una de sus interlocutoras piuranas (Perú):

> "Mi abuelita tenía seis meses de gestación cuando mi mamá habló en su barriga; ella se quedó calladita porque dicen es malo avisar cuando el bebé habla en la barriga. Mi mamá nació con la cruz señalada en la lengua y aprendió a curar desde chiquita solita. Cuando tenía cuatro o cinco años agarraba un jarrito y plantas, las chancaba y se ponía a cocinarlas. Después fue aprendiendo y aprendiendo, y a los doce años ya curaba bien" (Chávez, 2004: 79).

Un gran número de diaguitas tienen una relación onírica con sus ancestros; gracias a esto, acceden a diferentes informaciónes, conocimientos y emociones. Una situación similar señala Anne-Gaël Bilhaut en el estudio que hizo sobre los sueños entre los záparas:

> "En la actividad onírica las relaciones interpersonales con sujetos del pasado son esenciales para la transmisión. Está en juego la continuidad, entre ellos y los vivos, de una 'autenticidad' zápara cuyos garantes son los ancestros. El contacto puede darse como un acompañamiento en la adquisición de un conocimiento" (Bilhaut, 2011: 251).

Como se aprecia, tanto para los záparas como para los diaguitas, los sueños juegan un rol fundamental en la continuidad y el acceso al conocimiento étnico-ancestral.

Cecilia Galleguillos indicó que "fue soñando que un día desperté". La frase de Cecilia es reveladora porque en ella se condensa la importancia de los sueños para los diaguitas que, como Cecilia, están descubriendo sus raíces indígenas y construyendo su identidad étnica. Los diaguitas sienten que están "despertando" a través de los sueños, y que están internándose en un mundo donde vislumbran nuevas formas de encarar la vida. Cecilia comentó que nunca se siente sola, ya que hay un ancestro a su lado que, tanto en sueños como en vigilia, la proteje y aconseja. Ese ancestro es su bisabuela Santos, a la que nunca conoció en vida. Cecilia

comenzó a tener sueños con su bisabuela a los diecisiete años, cuando dio a luz a su primer hijo. En la actualidad tiene tres hijos y todos nacieron por cesárea, debido a un problema que tiene en uno de sus riñones. Por esa razón, Cecilia comenzó a tomar y almacenar muchas hierbas medicinales en su casa. Su bisabuela le dijo en sueños que "los montes [plantas medicinales] son una solución" y desde entonces: "como que me volví y me trastorné con los montes". A partir de esos sueños, Cecilia comenzó a recoger, conservar y a utilizar las plantas medicinales tanto para aliviar y solucionar sus problemas de salud, como los de otras personas. En los sueños que tiene Cecilia con su bisabuela, ésta se comunica con ella sin utilizar un lenguaje verbal. Su forma de comunicarse es distinta, es más "elevada", como Cecilia indica, ya que ella es capaz de percibir lo que su bisabuela le quiere transmitir: "yo no le escucho una voz, así como conversamos nosotros, pero sí como que ella me presenta la salvia[101], no sé cómo decirlo, pero ella me transmite eso…a mí no me habla, pero yo siento las cosas que me dice".

La mayoría de la información que le transmite la bisabuela a Cecilia se relaciona con plantas medicinales. Este hecho está vinculado con la actividad que desempeñaba en vida su bisabuela, la cual era una "*meyka*, compositora de huesos, que [hacía] cataplasmas, ventosas y que utilizaba las hierbas". En Venezuela, los wayuu consideran que los *yoluja*[102] "son espíritus benefactores" (Reverol, 2017: 280) que a través de los sueños les ayudan, protegen y recomiendan terapias curativas. En este sentido los *anku*, los antepasados de los diaguitas, se asemejarían a los *yoluja*.

Conversando con Cecilia recordé un dibujo realizado por el artista José Pérez de Arce (fig. 37). Al mostrárselo, me indicó que se parecía a su bisabuela Santos, a la que solo conoce a través de los sueños: "yo, así la percibo y a mí lo que más me llama la atención es que me siento tan segura porque yo sé que ella es muy sabia. Una cosa así que yo sé que ella no se va a equivocar".

[101] La información que suele dar la bisabuela a Cecilia, se relaciona con plantas medicinales.
[102] Los *yoluja* son "generalmente espectros de familiares fallecidos" o "seres queridos que han muerto" (Reverol, 2017: 280).

Figura 37. Dibujo de una anciana diaguita realizado por José Pérez de Arce.

Por su parte, Paola Maluenda también señaló que tenía sueños premonitorios. En septiembre del año 2005 hubo un terremoto y un posterior tsunami en Coquimbo (IV Región), ciudad en la que vive. Un mes antes, ella soñó que "se salía el mar… pero lo curioso es que yo soñaba con mujeres, bueno, yo las asociaba en ese momento, con mujeres mapuche". Con el tiempo, Paola entendió que no eran mujeres mapuches, sino que eran mujeres diaguitas que le decían que se "tenía que cuidar, que proteger" porque el mar se iba a salir. Paola, hasta hace pocos años, tampoco sabía que era descendiente de diaguitas; de hecho, cuando tuvo ese sueño aún no se autoidentificaba como perteneciente a esta etnia. Esto podría explicar que, en un principio, no vinculara a las mujeres que aparecían en el sueño, como sus antepasadas. Sin embargo, años después concluyó que en realidad eran ancestros diaguitas los que le estaban advirtiendo de la catástrofe que iba suceder, –el arribo de un tsunami–, y que se tenía que proteger.

De igual forma Yolanda Rojas descubrió que era diaguita a los seis años, durante una clase en la escuela de su pueblo, Los Algarrobos (Ovalle, IV Región, Coquimbo). Tras un tiempo fuera de allí, en el año 2006 volvió a vivir al lugar de sus ancestros y, sus sueños se intensificaron. En la actualidad, Yolanda vive con su familia junto al cerro Brujo (fig. 38).

Figura 38. Cerro Brujo, Ovalle, IV Región, Coquimbo. Fotografía de Yolanda Rojas.

Desde que se radicó en ese lugar, siente que sueña más a menudo con elementos de la cultura diaguita. Ella cree que esto sucede gracias a "la reconexión de volver a pisar por donde, literalmente, mis tatarabuelos pisaron", ya que sus antepasados eran "de aquí mismo, de acá donde vivo yo". Los cerros son un elemento clave en la cosmovisión diaguita porque en ellos habitan los conocimientos, las energías y fuerzas de los ancestros sanguíneos. Además, como ya se señaló, algunos cerros son sagrados y lugares ceremoniales.

Teresa Olivares considera que para los diaguitas los sueños son una vía de "conexión" con los antepasados. Según Teresa, para los "diaguitas los muertos no están muertos, los muertos están en otra habitación, en otro espacio [y] los sueños no son sueños, son enseñanzas, protegen y son respuestas que ayudan". Teresa piensa que, a través de los sueños, los ancestros se comunican con ella para transmitirle información y para protegerla. Al igual que los ancestros la protegen, Teresa lleva mucho tiempo protegiendo a su pueblo diaguita y difundiendo su cultura. Hace unos años fue presidenta de la Comunidad indígena Diaguita Taucán y, en la actualidad, es un referente para los diaguitas en toda la IV Región de Chile. Ella entiende que esta es la misión de su vida y ahora, al conversar acerca de unos sueños que tuvo cuando era niña, se reafirma en esa idea. En sus sueños también aparecen varias ancianas que ella vincula con sus ancestros sanguíneos. Teresa, a la edad de doce años, tuvo tres veces el mismo sueño, lo que según ella, significa que a través de la experiencia onírica se le estaba revelando "la misión de su vida". En estos sueños, ella está en "un círculo…en la era, que es donde se trilla... y vienen tres de mis abuelas y me muestran un cofre de muchas joyas, y me dicen 'todo esto te pertenece, pero te tienes que hacer cargo de todos tus hermanos', ¿entiendes? Yo tuve tres veces…". Teresa se refiere a que esa comunicación onírica se repitió en tres ocasiones. Cuando era joven, Teresa interpretó que sus abuelas se estaban refiriendo

a que se tenía que "hacer cargo" y proteger a sus hermanos sanguíneos pero, con el tiempo, ha comprendido que "yo tengo muchos más hermanos, peroeran indígenas".

A medida que avanzó en su construcción identitaria, Teresa se fue dando cuenta de que sus "abuelas" le estaban diciendo que la misión de su vida era proteger al pueblo diaguita; además, con el paso del tiempo, se ha percatado que los sueños que tuvo se han hecho realidad: "yo lo estoy cumpliendo, y lo estoy cumpliendo amorosamente, amorosamente porque estoy imitando a mis antepasados, al amor y cariño de mi abuelita, de la tía, de mi papá, de recibir a toda la gente… entiendes, con amor, con buen trato". Cuando era niña, los ancestros le mostraron a Teresa, a través de una serie de sueños, cómo iba a ser su futuro; enla actualidad, según indica, está constatando lo acertado de esa premonición, ya que está protegiendo a sus "hermanos y hermanas" diaguitas, siguiendo el ejemplo de los ancestros, los cuales apoyan y cuidan a sus descendientes.

Como se ha visto anteriormente, algunas diaguitas que han participado en esta investigación, como Ana Torres, Cecilia Galleguillos, Paola Maluenda, Yolanda Rojas, Teresa Olivares o la *maychikúa* Karen Aravena, han tenido sueños premonitorios en los que percibían que los ancestros les enviaban mensajes de protección. En la actualidad, la *maychikúa* sigue recibiendo información a través de los sueños. El día 11 de agosto del año 2021 me contó que estaba teniendo una serie de sueños que le estaban angustiando. En ellos, aparecía una mujer anciana diaguita:

> "Ella estaba viva, porque su espíritu no era… el espíritu muerto. Los espíritus tienen cierto color cuando están fallecidos. Yo cuando encuentro niños perdidos… cuando están vivos yo digo no, él está vivo todavía en tal lugar y lo buscan y lo encuentran (…) Ella me hablaba mucho, era muy hermosa. Ella, sus ojos… tanta pureza. A mí me cuesta encontrar personas que tengan esa espiritualidad".

Karen señaló que junto a la anciana aparecía una garra que destrozaba un cerro y que,"el cerro significaba nuestro pueblo". Días después volví a hablar con ella y me dijo que continuaba teniendo esos sueños y que los había entendido, porque la misma anciana se los había explicado: "En uno de los sueños yo le pregunto a ella, ya llorando (…) que me explicara qué estaba pasando, porque yo me sentía muy angustiada, que esto ya me estaba agotando".

Según Karen, la anciana le dijo que los ancestros estaban enojados con los diaguitas actuales porque no defendían a la tierra, ni a los vestigios de su cultura.

Respecto a la anciana de sus sueños, indicó que la había visto "con ataduras, como con amarres… y con las manos al cielo". Alguien tiraba de ella mientras gritaba: "yo quiero sólo ser libre, sólo quiero ser libre". En ese momento del sueño Karen miró fijamente a la anciana y le preguntó: "dime quién eres tú porque yo siento que eres alguien vivo" y, la anciana le contestó: "yo soy *Lahanane*". Según indicó, era la primera vez que *Lahanane* se comunicaba con ella a través de los sueños:

> "Yo había soñado con las 'abuelitas'. Había soñado con personas, por eso te decía que yo la sentía viva, te acordai', que está viva, ¡claro que está viva!. Si ella dijo, ella me lo dijo en la lengua: 'yo soy la Tierra, yo soy *Lahanane'*, o sea soy tierra, soy agua, yo soy viento, yo soy. El yo soy, ahí hablaba de personal, de algo propio".

Es relevante señalar que *Lahanane* se comunicó con Karen en su lengua, el kakán. Según indicó la *maychikúa*, el mensaje que *Lahanane* quería transmitirle era: "que el pueblo o despertaba o moría". Karen concluyó que si los diaguitas no se implicaban más en su construcción identitaria y, no protegían a su "pueblo", a la naturaleza y los vestigios de sus antepasados, desaparecerían.

Como se señaló en el Capítulo IV, *Lahanane* es una *Yinepack*, un ser superior, una energía pura. En los sueños de Karen con *Lahanane*, no queda claro que el espíritu de la *maychikúa* salga de su cuerpo para viajar al territorio de las deidades o energías superiores, sino más bien parece que es un ser sagrado el que llega al mundo onírico de Karen para revelarle su identidad, una preocupación y una advertencia, o sea, para comunicarse con ella y enviarle un mensaje que podría ser premonitorio. Esto ratifica la idea que me expuso la *maychikúa* de que los sueños son un espacio de encuentro y de comunicación "entre los seresde este mundo y los del otro mundo". Es importante indicar que esos seres "del otro mundo"son ancestros, tanto sagrados (*aukúa*) como sanguíneos (*anku*). Como se puede observar, en la totalidad de las conexiones oníricas existe una relación entre el pasado, representado por los ancestros, el presente y el futuro.

6.2. Conexiones oníricas con el pasado

Analizando los sueños que aparecieron en las conversaciones que mantuve con las diaguitas que participaron en esta investigación, pude establecer cuatro subdivisiónes dentro de la categoría de sueños con el pasado. La primera está relacionada con el antiguo territorio que ocupaban los diaguitas, la segunda con los sueños en los que aparecen diseños iconográficos, la tercera con sueños con ceremonias antiguas y la cuarta con vidas pasadas.

6.2.1 Sueños con el territorio diaguita

El antropólogo Richard Schaedel (1987) aplicó la noción de ekística en sus estudios etnográficos sobre las comunidades muchik del norte de Perú. Argumentaba que cada pueblo, cada sociedad tiene una manera particular de vincularse con el territorio, con la cultura material y con lo "sobrenatural". La forma de relacionarse con la cultura material, con la cultura simbólica y con el medio ambiente, según Schaedel, es donde reside la idiosincrasia de cada pueblo. Además, consideraba que no se podía estudiar por separado estas categorías, ya que formaban un todo (Schaedel, 1987). En este apartado se analizará cómo los diaguitas se relacionan a través de los sueños con su territorio, con los ancestros, con la cultura material y simbólica, además de la influencia de todos estos aspectos en su construcción identitaria. Como se vio anteriormente, Yolanda Rojas tiene más sueños relacionados con la cultura diaguita desde que volvió a vivir al lugar donde se crió. Al regresar a la región de la que es oriunda y "pisar por donde pisaron" sus antepasados, la conexión onírica con éstos fue más fluida. Algo parecido constató Anne-Gaël Bilhaut entre los záparas, ya que después de pasar un tiempo fuera de su territorio, "cuando vuelven a entrar en la selva, sus sensaciones perceptivas parecen despertarse de nuevo" (Bilhaut 2011: 281). En este sentido, se puede plantear que cuando los diaguitas al vuelven a los cerros sus conocimientos ancestrales se reactivan.

Después de que las diaguitas Jenny Henríquez y Halszka Paleczek me hablaran de Doris Araya, intenté localizarla. Tras unos meses de búsqueda, conseguí conversar con ella y me confirmó que se comunicaba con sus ancestros a través de los sueños. Doris señaló que no se comunicaba con ellos en castellano, "porque ellos allá siguen hablando en su lengua, allá en el mundo de los espíritus hablan el kakán y yo, por lo tanto, también hablo el kakán

cuando hablo con ellos". La *meyka* Doris Araya y la *maychikúa* Karen Aravena son las únicas diaguitas que me indicaron que cuando sueñan se comunican con sus ancestros en kakán. Doris está muy preocupada por el tema territorial, ya que piensa que es una injusticia que el estado chileno no considere que el pueblo originario diaguita tiene derecho a poseer tierras[103]. Por esta razón, numerosas veces sueña con el territorio:

> "El último sueño que tuve está relacionado con la tierra. Ellos están en su tierra. Ellos cuidan su tierra todavía en forma espiritual y quieren que nosotros, sus descendientes, tengamos tierra. Y me llevan y me muestran la tierra, me muestran los lugares donde están… llenos de algarrobos, ahora acá está todo seco…" (fig. 39).

Figura 39. Dibujo de un algarrobo realizado por Claudia, de la Comunidad *Will Amac Kakán*.

[103] Efectivamente, pese a que los diaguitas conforman actualmente, el tercer pueblo originario con mayor población, el Estado sigue sin reconocerles el derecho a Títulos de Dominio: "el Ministerio de Bienes Nacionales ha trabajado en el fortalecimiento de las comunidades**,** a través de la gestión y disposición de los bienes fiscales necesarios, así como también a través de la regularización de Títulos de Dominio sobre predios particulares. El propósito de esta labor es otorgar certeza jurídica a la ocupación o uso ancestral, ampliar las tierras indígenas y situar a las familias y comunidades en condiciones de ser beneficiarias de los programas del Estado que suponen titularidad del dominio sobre la tierra que se habita o trabaja. La acción de esta cartera en materia de tierras se ha desarrollado en las regiones que concentran una alta densidad de población indígena, con antecedentes de ocupación o uso ancestral. De esta forma, se ha favorecido a los pueblos Aymara, Quechua, Likan-antay o Atacameño, Colla, Rapa Nui, Mapuche, Yagán y Kawésqar, en las regiones de Arica y Parinacota, Tarapacá, Antofagasta, Atacama, Valparaíso (Isla de Pascua), Bío Bío, Araucanía, Los Ríos, Los Lagos y Magallanes. Muchas de estas gestiones se han realizado en conjunto con la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena CONADI, a través de un Acuerdo Marco de 1994 y numerosos convenios de colaboración desde 1999 a la fecha, permitiendo financiar gran parte de la ampliación de las tierras indígenas, según los instrumentos legales de que dispone este Ministerio para ello" (https://www.bienesnacionales.cl/?page_id=1621).

Según señaló Doris, en sus sueños "se danza y se habla kakán" y los ancestros continúan practicando "sus costumbres, porque después de esta vida las costumbres siguen yel espíritu sigue". Desde que era niña Doris ha tenido una comunicación permanente con sus ancestros, ya sea a través de los sueños o de las visiones: "siempre estoy teniendo sueños, sueño despierta, sueño dormida". Cuando Doris se comunica con los ancestros comparte los mensajes de estos con sus "hermanos diaguitas". Una experiencia parecida se observa en los Andes peruanos donde "hay una continuidad con la experiencia de la vigilia, ya que los conocimientos e informaciones transmitidos durante el sueño serán tomados en cuenta por el soñador para el desarrollo de las actividades de la vida cotidiana" (La Riva, 2017: 149). Asimismo, los campesinos quechua hablantes del departamento de Potosí (Bolivia), "entienden los sueños como una experiencia más de la realidad" (Muñoz Morán, 2020: 29). Esto refuerza la idea de que, en las sociedades indígenas americanas, entre el mundo de la vigilia y el onírico existe "una continuidad, ya que no están separados" (Vargas, 2013: 373).Esto concuerda con lo que plantea Bárbara Tedlock, cuando señala que "en muchas sociedades no occidentales las realidades de los estados del soñar y de vigilia no son mundos completamente separados o departamentalizados, sino que más bien son experiencias que se sobreponen" (Tedlock, 1987: 5). En este sentido, el *unok* Osvaldo Rojas me indicó que él secomunica con los ancestros tanto a través de los sueños como de un "estado de trance". Esto sucede gracias a "una práctica, el '*sisiyi*', que es como entre rezo, trance y meditación". Durante estos "estados intermedios", los ancestros le "entregan información".

En cierta ocasión Paola Maluenda indicó que una vez soñó con un lugar en el que estaba "en un tiempo antiguo". En su sueño se veía caminando con mucha "precaución por un lugar abierto" mientras portaba "un arco y unas flechas". Ella vinculó ese sueño con ir decaza o a luchar en una batalla, ya que estaba en un "estado de alerta". Es significativo que Paola soñara que portaba un arco y flechas, ya que éstas eran las armas que más utilizaban y que mejor dominaban los diaguitas en la antigüedad: "el arco y la flecha son los instrumentos bélicos que aparecen mencionados en las fuentes" (Quiroga, 1923 en de Hoyos, 2010: 3). Según se desprende de estas, eran las predilectas de los diaguitas. Los conquistadores españoles temían estos instrumentos bélicos, ya que "aprovechando la tensión del arco resultaba un arma poderosa" (de Hoyos, 2010: 3). La identificación con sus portadores era tan grande que, en algunos documentos de la época no se habla de guerreros, sino de "flecheros"(Torreblanca, 1696: f. 34) (fig. 40). De acuerdo a estos documentos, los diaguitas

no se separaban nunca del arco ni de la aljaba donde guardaban sus flechas (de Hoyos, 2010). Para los antiguos diaguitas "las acciones principales que involucraban estas armas eran la caza y la guerra" (de Hoyos, 2010: 2).

Figura 40. Arquero Diaguita. Dibujo publicado en la página de Facebook de la Red Nacional Diaguita: https://m.facebook.com/2100470693552068/photos/guerrero-diaguitainterpretaci%C3%B3n-segun-estudio-e-investigaci%C3%B3n-de-allan-nelson-pe/2883926078539855/.

En su sueño, Paola "transitaba muy lentamente por un lugar, como entremedio de las hierbas, muy atenta a todo lo que observaba". Los cronistas españoles dejaron por escrito las dificultades que tenían sus compatriotas para vencer a los diaguitas, ya que éstos conocían y se adaptaban perfectamente al terreno: "los conquistadores afirmaban unánimemente que el peor enemigo que debían enfrentar era la capacidad de los grupos indígenas de emplear el paisaje como arma" (de Hoyos, 2010: 2). Paola asegura que en su sueño estaba en un tiempo pasado, "en un tiempo antiguo". Como vimos anteriormente, los diaguitas pueden relacionarse a través del *Caohiri* con los ancestros y sentirse en ellos y, ver a través de sus ojos. Recordemos que el arco (*onka*) y la flecha (*thit*) fueron unas de las armas que más utilizaron y que más dominaban los diaguitas, sin embargo, Paola relacionó el haber tenido ese sueño con el estallido social que vivió Chile a partir del 18 de octubre del año 2019:

> "fue justo en ese periodo donde también… bueno, empezó todo el tema de la violencia policial, pero particularmente empezaron las víctimas oculares. Entonces después claro, después lo asociaba tal vez a como al tema del cuidado, como ir muy cuidadosamente transitando por esos espacios".

En ese tiempo, muchos manifestantes fueron reprimidos violentamente. Algunos de ellos perdieron uno, o ambos ojos, por los disparos realizados por carabineros. Incluso durante las manifestaciones varias personas fallecieron. Es significativo que, a pesar de que en su sueño estaba "en un tiempo antiguo" y que portaba un arco y flechas, Paola lo relacionó con un momento actual: "lo asocié como en el momento histórico en el que estamos… que había que tener mucho cuidado".

Según creen algunas comunidades cuanto más se relacionen los diaguitas con sus ancestros, con el territorio y con sus tradiciones culturales, serán más capaces de descifrar los mensajes oníricos que les transmiten los antepasados. Siguiendo los planteamientos de algunos diaguitas que han participado en esta investigación, la energía o "memoria ancestral" de Paola está intentando despertarla, a través de algunos "llamados", para que se relacione con su memoria ancestral y con el *Caohiri*. Gracias a ello, tomará más conciencia de quién es, de dónde viene y cuál debe ser su camino.

Otro ejemplo de cómo en los sueños se vinculan el territorio y los antepasados se puede observar en una conversación que mantuve con Nacha.

> "Cuando sueño con los paisajes de alrededor de Salamanca… en general esos sueños son como de estar sola, sola en un paisaje montañoso, que yo identifico como de Salamanca (Coquimbo, IV Región) y, por ende, con mis antepasados. No recuerdo así como exactamente como hablar con personas, pero es la sensación de estar en contacto con antepasados" (fig. 41).

En los sueños de Nacha suelen aparecer cerros, en uno de ellos había “una pequeña fuente” y al ver el movimiento del agua lo vinculó con las grecas que aparecen en la cerámica diaguita[104]. Nacha concibe el mundo onírico como “un lugar donde uno se puede conectar con los ancestros”.

Figura 41. Paisaje en los alrededores de Salamanca, IV Región, cercano a la Raja de Manquehua. Se aprecia el protagonismo de los cerros en el paisaje. Fotografía de Javier Expósito Martín.

Por otro lado, Daniela Salazar vincula el ser indígena con su gusto por “estar en los cerros”. Como vimos anteriormente, para ella el territorio de sus ancestros diaguita es sagrado e involucra todo, “desde los espíritus de la naturaleza, la energía, los árboles, los cerros, los petroglifos, todo lo que hay aquí”.

Como vimos anteriormente, algunos diaguitas se han ido a vivir recientemente a diferentes cerros del territorio diaguita. Este es el caso de Osvaldo Rojas y Carolina Contreras. Para Osvaldo “los cerros son sagrados”. Él y su familia viven frente al cerro sagrado Kutún (fig. 42), lugar donde se realizó la ceremonia *Akuris Caohiri* a la que asistí en octubre del año 2021. Osvaldo Rojas señaló que “hay cerros que son ceremoniales porque nuestros ancestros, dada su posición, dado sus conocimientos astronómicos…. así lo determinaron”.

[104] La greca es un adorno consistente en una faja más o menos ancha en la que se repite la misma combinación de elementos decorativos, y especialmente la compuesta por líneas que forman ángulos rectos (RAE).

Figura 42. Fotografía tomada desde la terraza de la casa del *unok* Osvaldo Rojas y la *meyka* Carolina Contreras en la que se puede observar, en el lado izquierdo, las faldas del cerro Kutún. Fotografía de Javier Expósito Martín.

También viven en los cerros, o en sus alrededores, Karen Aravena, Doris Araya, Daniela Salazar, Yolanda Rojas, Paula Carvajal o Halszka Paleczek. Otros diaguitas como Eliecer Maluenda o Rodrigo Alcayaga recorren constantemente los cerros de la IV Región. Halszka Paleczek, según indicó, ha recibido información del propio cerro Peralillos, lugar enel que actualmente vive: "El cerro Peralillo me mostró una vez sobre una batalla o lucha que sucedió en sus faldas. Otra vez, los cactus [del cerro Peralillo] me dijeron que quien cuida y honra a sus ancestros tendrá bienestar y abundancia" (fig. 43).

Figura 43. Cerro Peralillo, Vicuña, Valle del Elqui. (IV Región). Foto de Explora Elqui.

Este sueño recuerda a lo que pastor del Ausangate (Perú) le contó a Ricard Lanata sobre que un *apu* se comunicaba con él a través de los sueños para transmitirle un conocimiento terapéutico (Lanata, 2010).

Paola Maluenda también ha tenido experiencias oníricas relacionadas con los cerros. Yolanda Rojas cuando está preocupada o necesita energías va al cerro a relacionarse con los ancestros. Igualmente, Doris Araya sube al cerro y "en la soledad", se "conecta" con los ancestros y "habla y canta con ellos". Para varios de estos diaguitas dejar la ciudad e ir a vivir en plena naturaleza ha sido una necesidad vital.

Según me indicó la *meyka* Daniza Álvarez, en kakán "al cerro se le dice *wil*, al cerro sagrado *tatul* y al cerro de pura roca *kaká*. En los cerros habitan los ancestros [*anku*]". Según la *maychikúa* "el cuerpo de los *anku* está en el subsuelo [*kuyak*], pero su espíritu o energía se encuentra en reposo en los cerros esperando ocupar otro cuerpo [de un descendiente] al que llevar conocimientos". También hay que señalar que los cerros están relacionados con la trashumancia que realizaba el antiguo pueblo diaguita. La economía de los pueblos que han ocupado el Norte Chico de Chile, incluida la población Diaguita, se ha basado en asociar diversas actividades productivas combinando

> "el manejo de diferentes pisos ecológicos para la recolección (costa), la caza (quebradas, serranías y precordillera), la agricultura (valles y terrazas fluviales) y la ganadería trashumante que se desplazaba en un eje este-oeste, de acuerdo al curso de las cuencas fluviales" (Contreras, González, Ruiz y Peña, 2016: 55).

En la actualidad, en lugares de tradición diaguita, como el Valle del Huasco (III Región, Atacama), algunas "tradiciones asociadas a la agricultura, minería a pequeña escala, ganadería, artesanía, medicina ancestral, práctica de crianceros o trashumancia, entre otros" (Alcota, 2019: 47), permanecen en el tiempo (Molina, Campos, Yáñez, Correa, Sinclaire, Cabello, Campos, Pizarro y Aballay, 2005; Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas, 2008: Molina, 2013 y 2014).

Continuando con el análisis de la importancia de los cerros en la cosmovisión diaguita, la exconstituyente[105], Ivanna Olivares, me indicó que una amiga de ella llama a los cerros "las cerras, porque de a poco como que hemos empezado a despertar esa conciencia más femenina, a darle más espacio a lo femenino". Ivanna está de acuerdo con su amiga porque cree que el territorio diaguita, cerros incluidos, "es muy femenino, las energías que fluyen por acá, están muy enraizadas en las mujeres". Este sentimiento es compartido por todos los diaguitas que han participado en este trabajo. Ivanna es una mujer que, desde muy joven, ha pertenecido a asociaciones de defensa del medio ambiente, además, vincula los elementos de la naturaleza con la espiritualidad indígena diaguita:

> "La conciencia de los sueños me conecta con el cielo, y ¿quienes son los que me están dando el mensaje de los sueños? A través de esos mensajes me están hablando también de los mensajes que están en las piedras. Entonces mis antepasados también están ligados a los mensajes del cielo y los dejaron ahí plasmados".

Ivanna tuvo un sueño en el que veía a una anciana diaguita en un río al lado de una piedra grande, la cual estaba marcada con un petroglifo: "aparezco en el agua con una anciana, y al otro lado veo en una piedra a una familia que está sobre una piedra grande que tiene símbolos marcados". Cómo se va a analizar a continuación, en numerosos sueños aparecen petroglifos con diferentes diseños iconográficos, los cuales son vistos por los diaguitas como elementos propios de la cultura de sus ancestros. Estos diseños iconográficos también aparecen, en los sueños, vinculados a diferentes tipos de cerámicas arqueológicas diaguitas.

6.2.2. Sueños con diseños iconográficos diaguitas

La sociedad diaguita era ágrafa y, por lo tanto, en ella predominaba la tradición oral. Al igual que en otras sociedades, su construcción identitaria no se basa en la recuperación de escritos sino que "las imágenes, la iconografía y la cultura material son los elementos que

[105] Una de las 155 personas elegida democráticamente para redactar la Nueva Constitución chilena, cuyo plebiscito de salida (Apruebo *versus* Rechazo) se realizó el pasado 4 de septiembre de 2022 siendo rechazada.

permiten dar continuidad a lo inmaterial" (Bilhaut, 2011: 226). Los materiales utilizados, en este caso, la cerámica y sus diseños, relacionan a los diaguitas actuales con sus ancestros. Además, la cerámica y sus diseños son fuente de orgullo para ellos, ya que son considerados de gran valor artístico (fig. 44).

> "En el arte visual Diaguita es posible observar numerosas obras cumbres que expandieron con maestría los derroteros del arte no figurativo y simétrico, comparables solo con grandes pilares del arte abstracto universal, como el arte islámico. La cuidadosa exploración de las posibilidades del diseño geométrico complejo y su riqueza estética testimonia la importancia cultural asignada a esta actividad por sus creadores" (González, 2017: 55).

Figura 44. El autor en la inauguración de la exposición *Sitio El Olivar. Colección Museo Arqueológico de La Serena*. Santiago, Centro Cultural La Moneda (21 de julio 2022). Fotografía de Macarena López Oliva.

La arqueóloga Chilena Paola González considera que los diaguitas utilizaron su arte visual "como un instrumento de autoidentificación" y, sugiere que "las comunidades diaguitas habrían empleado su arte como un emblema, con el objeto de favorecer identidades locales, al interior de su territorio" (González, 2017: 55). En la actualidad el arte diaguita en general, y la cerámica y sus diseños iconográficos en particular, son una seña identitaria que contribuye a la construcción, tanto colectiva como personal, del ser diaguita (fig. 45).

a b

c d

Figura 45. Cerámicas diaguitas, con diversos diseños representativos. Todas proceden de la IV Región. Museo Arqueológico de La Serena. a) Escudilla zoomorfa, código 29, Compañía Baja; b) Escudilla campaniforme, código 1673; c) Escudilla zoomorfa, código 1895; d) Escudilla zoomorfa, código 1874. Fotografías de Macarena López Oliva.

A continuación, se van a exponer y analizar sueños relacionados con diseños iconográficos realizados en diferentes soportes. Como acabamos de ver, Ivanna Olivares tuvo un sueño en el que se veía en un rio al lado de una anciana diaguita. En su orilla había una piedra grande marcada con un petroglifo. En ella Ivanna reconoció el símbolo del *amedú*, un "ser que entrega saberes de arriba, del cielo, para bajarlos acá a la tierra". Fue su abuelo diaguita, Pedro Olivares Taucán (fig. 46), quien le habló de unos seres a los que llamaba *amedú* y *apitún*. Este último, es "un ser que trata de encontrar el conocimiento de la tierra para sacar provecho en el otro plano… el espiritual". Los espíritus, tanto del *amedú* como del *apitún*, se "personifican en algunas personas". El *amedú* suele hacerlo en los "chamanes y en los abuelos o las abuelas sabias". Ivanna ha conocido varias personas que tienen dentro de ellas el espíritu del *amedú* o del *apitún*.

Figura 46. El abuelo diaguita de Ivanna Olivares, Pedro Olivares Taucán junto al autor, en el patio de su casa en El Boldo, Chalinga, Salamanca (IV Región). Fotografía Macarena López Oliva (mayo 2019).

Cuando conoce a alguien que está "poseído" por el *apitún* siente que la "vibración de esa persona es más rápida, que es una vibración densa y oscura" y le duele la zona abdominal. Cuando esto le sucede inmediatamente se aleja de esa persona. Al preguntarle a Ivanna por lo que le significó el sueño y cómo lo interpretó indicó:

> "Al principio claramente fue potente. Yo sabía que algo me venía a decir, pero no profundicé en él, y después más adelante quise dibujar el sueño. Cuando me conecté, lo dibujé y ahí comprendí que ahí… bueno yo estaba siendo bañada en el río por una anciana, que me sostenía. Entonces ahí sentí que había cierto linaje que estaba tratando de conectarse conmigo. Estaba transmitiéndome algo… Pero también la anciana me conectaba con el agua".

Tal y como le sucedió a su tía, Teresa Olivares, Ivanna cree que a través de las experiencias oníricas, sus ancestros le indicaron cuál iba a ser una de sus misiones en la vida: "siento que ese sueño fue súper revelador, para un poco "contaminar" mi vida hacia lo que, de algún modo, tenía que venir a hacer a la tierra". Ivanna está cumpliendo la misión, ya que hasta hace pocos meses, fue una de las personas que estuvo redactando la nueva Constitución

chilena[106], luchando por plasmar en ella la defensa del medio ambiente y el respeto por los pueblos originarios.

Al igual que le sucede a Ivanna Olivares y a su prima Nacha, ambas de la Comunidad Indígena Diaguita Taucán, en los sueños de María Jesús Ossandón también aparecen petroglifos que representan símbolos y marcadores culturales del territorio diaguita. Un ejemplo de ello se constata en un sueño que tuvo en el que "estaba en el Valle del Encanto (Provincia de Limarí, IV Región de Coquimbo) (fig. 47) y "llegaba como a un mirador y desde allí veía una roca con petroglifos". En su sueño, las figuras grabadas en las rocas, cuando veían que ella se acercaba, le hacían señas saludándola:

> "se notaba que se ponían contentos con mi llegada. Entonces llegaba con el guarda parques ¡y los 'weones' se quedaban quietos po!, entonces era como que el guarda parques miraba así, para un lado, y los petroglifos se movían así ¡ahhhhh! ¡Como si tuvieran ahí un carrete [fiesta]! Y me saludaban y me hacían señas, qué se yo… Cuando el guardaparques volvía a mirar ahí se quedaban quietos"

a)

b)

Figura 47. Valle del Encanto, provincia de Limarí. a): Vista panorámica. b): Detalle de uno de los varios bloques con petroglifos que se encuentran en ese lugar: Detalle de petroglifo tallado en bajo relieve. a y b) Fotografías tomadas de: https://mapsus.net/CL/natural-monument-valle-del-encanto-93425

[106] Este fue el principal logro obtenido con el estallido social iniciado el 18 de octubre del año 2019. El procesode cambio de la constitución sigue actualmente desarrollándose en Chile.

Es relevante señalar que María Jesús empezó a tener estos sueños cuando descubrió que era diaguita e inició el aprendizaje de la cultura de sus ancestros. Ella considera que cuanto más se autoidentifique como diaguita e investigue sobre su cultura, más "conexión" alcanzará con los antepasados y más información éstos le enviarán.

Paola Maluenda es amiga de María Jesús, cierto día me contó que fueron juntas al Valle del Encanto a recorrer la "ruta de los petroglifos", y le indicó a su amiga que sus antepasados diaguitas "utilizaban los cerros como lugares de tránsito y para reunirse distintascomunidades". En este sentido, es común ver petroglifos ubicados en las laderas de los cerros, conformando ambos, cerros y petroglifos, elementos distintivos del territorio diaguita (fig. 48).

Figura 48. Ruta de los petroglifos, Valle del Encanto. Provincia de Limarí, IV Región de Coquimbo. Fotograma del video "Arte Rupestre del Valle del Encanto" de Altacumbre. https://www.youtube.com/watch?v=sqUhuKbWGgE

Al respecto, Marcial Olivares, nieto de Pedro Olivares Taucán, indica que para su abuelo los petroglifos eran marcadores de las rutas que los diaguitas transitaban antiguamente, es decir una especie de "mapas" o "señaléticas" del territorio.

En algunos de los sueños de Ana Torres también aparecen petroglifos. Para ella éstosson una "forma de expresar lo que los ancestros sentían y veían". En ellos plasmaban "a las deidades que ellos sienten… que viven en el agua, en la tierra, que son seres que no están en este plano". Cuando habla de "seres" se refiere, por ejemplo a los *Akuris*.

Los diaguitas realizaron profusamente el arte rupestre en los valles de la IV Región de Chile (Coquimbo), desde el valle del río Limarí, al norte, hasta el valle del río Choapa, alsur (fig. 49).

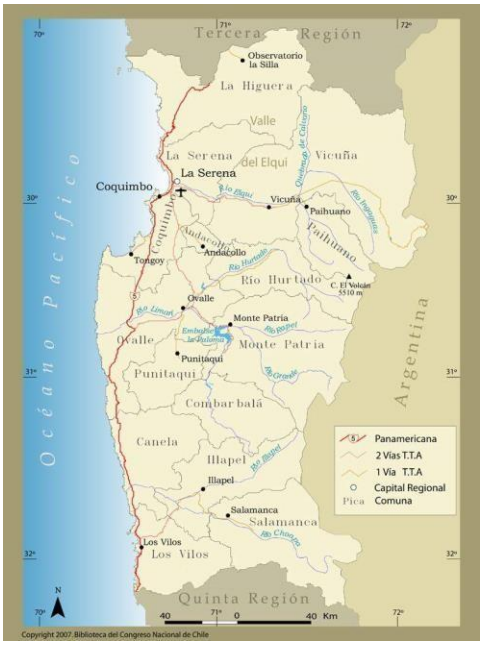

Figura 49. Mapa de la IV Región de Chile (Coquimbo). Biblioteca del Congreso Nacional de Chile.

Esta es una tradición que se remonta a los tiempos de los cazadores-recolectores que, según el arqueólogo chileno Andrés Troncoso, tendrían una cronología que abarcaría "el período Arcaico Tardío (2000 a.C.-c. 50 d.C.) y la primera mitad del Alfarero Temprano (c.50 d.C.-c. 500 d.C.)" (Troncoso, 2018: 6). Posteriormente, entre los años 500 d.C. hasta el 1000 d.C., se continuó realizando este tipo de arte rupestre (Troncoso, 2018). Los petroglifos suelen estar situados en las laderas de los cerros y en los bordes de las quebradas, "rutas naturales de movimiento de las cuales muchas se continúan utilizando hasta el día de hoy para pasar de un valle a otro" (Troncoso, 2018: 12). Según el propio Troncoso, "las figuras pudieron efectuarse durante los desplazamientos de la gente diaguita a través de los cerros y quebradas, posiblemente hacia territorios vecinos lo que explicaría la gran cantidad de marcas que estas poblaciones dejaron en el territorio" (Troncoso, 2018: 12). Como vemos, la interpretación de este arqueólogo coincide con la de Pedro Olivares Taucán, señalada anteriormente. Por esta razón, no es de extrañar que los diaguitas actuales identifiquen estos petroglifos como señas de identidad: (fig. 50).

> "En las piedras nuestros antepasados dibujaban los astros para que pudiéramos guiarnos y recordar las líneas de trashumancia, ya que las estrellas y la infinidad del universo, nos enseñaban como vivir de la naturaleza y sus tiempos" (Comunidad *Will Amac Kakán*, 2019: 5).

Figura 50. Ceremonia realizada alrededor de un petroglifo con la imagen de un *Akuri*. Fotografía capturada del video "Ruta Diaguita Monte Patria: los petroglifos" realizado por Eliecer Maluenda. https://www.youtube.com/watch?v=UiXLsHPeNvI

Cecilia Galleguillos también ve en sus sueños el territorio diaguita tal y como era antes de que ella naciera. Cecilia vive en Antofagasta (II Región), allí soñó con un lugar en el que nunca había estado, y que hace muchos años era una vega[107], que su madre y sus tíos frecuentaban cuando vivían en la III Región de Chile (Atacama): "soñé con un lugar que quedaba cerca de 'la piedra de El Gato', yo soñé con un lugar... y es un lugar donde mi mamáme explicaba que ella, no era donde vivía mi mamá, ¡no! Era donde ella me explicaba que iba a buscar agua". Cecilia está convencida de que los petroglifos de la "Piedra El Gato" fueron realizados por sus ancestros (fig. 51). Ella misma me indicó que su mama le decía que "esos dibujos son de los indiecitos", es decir, de sus ancestros diaguitas. El lugar con el que soñó Cecilia se ubica en territorio diaguita, a más de 700 km al sur de Antofagasta (II Región), donde ella reside en la actualidad. Tiempo después visitó con su madre la "Piedra El Gato", que se ubica cerca de Chanchoquín, en la Quebrada La Totora, en la Comuna de Alto del Carmen (III Región, Atacama); ahí encontró el lugar con el que había soñado. En ese momento se "asustó", pero también se entusiasmó porque ella tiene la "necesidad de saber

[107] Terreno bajo, llano, fértil y húmedo que está a la orilla de un río.

más" y de relacionarse con la cultura de sus ancestros. Al estar en ese territorio, Cecilia, de manera inconsciente, supo orientarse y guiar a su madre hasta el lugar con el que había soñado. En su sueño, ella es una niña que está en la fértil orilla de un río: "es como que yo estoy chica allá y yo nunca fui cuando chica po, fui ahora vieja pa' allá, pero yo me siento…yo cierro los ojos y yo me veo chica, sentá' en esa vega".

a

b

Figura 51. Petroglifos en la "Piedra El Gato", Quebrada La Totora, Comuna de Alto del Carmen (III Región, Atacama). a) Fotografía de Claudia Acevedo (2017: 43, fot. 30). b) Detalle de los petroglifos con la representación de un felino. Fotografía capturada del video realizado por Pollete Suaréz y Mayra Barrera. https://www.youtube.com/watch?v=HSMrTd0Xh1k

Cecilia considera que sueña con ese lugar porque sus ancestros se están relacionando con ella a través de una experiencia onírica. En el sueño le informan que sus antepasados vivían en ese lugar y le muestran que era una vega, un terreno con mucha vegetación y lleno de vida. Sin embargo, en la actualidad ella puede ver que, lamentablemente, ese lugar se ha convertido en un "sitio seco" y prácticamente muerto.

Por su parte, María Jesús Ossandón tiene sueños que están relacionados con su profesión de diseñadora gráfica (fig. 52). En sus experiencias oníricas se le aparecen diseños relacionados con la iconografía diaguita: "cuando duermo, mira yo tengo mala memoria con

los sueños, pero las animaciones que yo hago, los movimientos de las tramas con cosas circulares… eso si lo sueño y lo sueño súper nítido".

Figura 52. Accesorios diseñados por María Jesús Ossandón en los que aparece iconografía y un ancestro diaguita. Fotografía de Javier Expósito Martín.

En algunas ocasiones, mientras está "ilustrando, de repente aparecen los movimientos" con los que soñó y, otras veces, mientras está durmiendo ve "esas animaciones". María Jesús, en esos sueños, observa "cómo se mueven, cómo se desplazan y cómo se comunican entre ellas", tanto las figuras como los diseños iconográficos diaguitas. Posteriormente, plasma esos movimientos en los videos que realiza (fig. 53).

Figura 53. Fotografía capturada de un video de María Jesús Ossandón. https://www.youtube.com/watch?v=RYPlkgRsV_s

Este testimonio de María Jesús me hizo recordar algo que contó Jenny Henríquez, que al estar "vinculada con las hierbas medicinales y con la medicina ancestral" sueña con elementos relacionados con esa actividad, es decir, que se sueña según la "actividad que desempeñas". En este sentido Michel Perrin expone que:

> "Muchas culturas establecen una dependencia, o, incluso, suponen una continuidad entre la vida nocturna y las actividades diurnas. Asocian unas formas particulares de sueños a funciones especiales: chamanes, adivinos, jefes, mediadores, etc., o a ciertas actividades -existen suefios para la caza, la pesca etc.- o también, a grupos específicos, distinguiendo por ejemplo, sueños de hombre y sueños de mujer, sueños de someüdos y sueños de dominadores, etc." (Perrin, 1990: 11).

Como se indicó anteriormente, Nacha tuvo un sueño en el que veía que en un cerro había "una pequeña fuente" de agua. Mientras la miraba entendió

> "perfectamente la relación entre ese movimiento del agua en la naturaleza, y las grecas diaguitas. Me imagino que los diaguitas que crearon las grecas las vieron primero en el agua, el suelo, el sol o el viento. Para mi tiene que ver con esa conexión profunda entre la naturaleza y nuestra cultura; una nace de la otra pero también es algo nuevo".

Rosa Contreras también soñó con iconografía diaguita. Según me indicó Paula Carvajal: "Rosita [Rosa Contreras] debe de tener como más de sesenta años, hace poco encontró su conexión diaguita y ella a través de los sueños recibió los patrones, porque ella empezó a tejer y sin saber tejer, nadie le enseñó". Resulta interesante que Paula, para decir que Rosa hace poco tiempo que se autoidentificó como diaguita, utilice la expresión: "hace poco encontró su conexión diaguita".

Decidí contactar a Rosa, quien cuando era niña, desconocía que era descendiente de diaguitas. Rosa, efectivamente mencionó que antes "tejía bolsos *wayuu*, esos bolsos de no sé de dónde son... de Colombia, de Venezuela". Ella tuvo un sueño en el que aparecían "dos mujeres ancianas sentadas como en un brasero" mientras ella estaba tejiendo a su lado. Las mujeres

eran “abuelitas antiguas” que estaban enojadas con ella y le decían que tenía que tejer de otra manera:

> “Me decían ‘hácelo así’ y yo las miraba, ¿así cómo? ¡Noo!, si yo estoy haciendo de estos bolsos le decía yo, así como les estaba mostrando mis bolsos *wayuu* que eran tan bonitos. ‘¡No!’, me dijeron, ‘tú tienes que hacer la ‘onda’ esta, esta, esta ‘onda’, y empecé a hacer los bolsos po” (fig. 54).

Las ancianas, que Rosa identifica como antepasadas Diaguita, le decían que tenía que dejar de hacer ese tipo de bolsos *wayuu* y que debía tejer otros con las grecas típicas de la iconografía diaguita.

Figura 54. Proceso de creación de un bolso con grecas diaguitas realizado por Rosa Contreras. Fotografía cedida por Rosa Contreras.

Cuando las ancianas le decían en el sueño que incluyera la “onda”, se referían a las grecas diaguitas. En ese tiempo, Rosa desconocía que esas ondas representaban las grecas típicas de la iconografía diaguita (fig. 55):

> "Yo no tenía idea, yo se lo conté a la Carola [Carolina Herrera] y se lo dibujé, y después cuando fui a una reunión de la arqueóloga Paola González[108]…. Fui varias veces a una reunión y ella mostraba los dibujos… Y ahí empecé yo a tejer e hice varios, y así como que yo llegaba y los hacía".

Rosa empezó a tener estos sueños hace cinco años, cuando comenzó su despertar indígena (*atickts*) y descubrió que era diaguita.

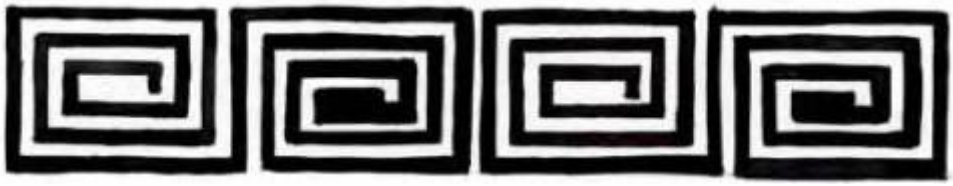

Figura 55. Dibujo de grecas diaguitas (Laberinto C) tomado de González (2013: 153).

Rosa piensa que los ancestros se pusieron en contacto con ella a través de la conexión onírica, no solo para que cambiara su forma de tejer, sino para que "despertara" e iniciara su proceso de construcción del ser diaguita. Desde entonces, su nivel de autoidentificación diaguita aumentó, lo que le ha significado tener más relación con los ancestros diaguitas y recibir más información, tanto del pasado como del futuro.

Gisella Bordones tuvo un sueño en el que "veía en un campo" a unos ancestros diaguitas que estaban secando al sol unas vasijas de cerámica: "Me sentí como en conexión con ellos [con los ancestros], porque veía un campo y como que estaban secando sus vasijas, como aireándolas en… con ramitas de totora". Gisella considera que en el sueño sus antepasados le estaban enseñando cómo realizaban la etapa de secado de la greda. Tras esta última etapa de la fabricación, se dibujaban las grecas y otros elementos propios de la iconografía diaguita. Nuevamente, vemos cómo los ancestros se comunican con las diaguitas a través de los sueños y les transmiten información acerca de su cultura. Los diseños iconográficos son, para los diaguitas, una seña de identidad. Es por ello, que aparecen en la bandera del Consejo Nacional Diaguita (fig. 56).

[108] Arqueóloga chilena autora del libro *Arte y cultura diaguita chilena: simetría, simbolismo e identidad* (2013).

Figura 56. Bandera del Consejo Nacional Diaguita en la que aparecen representadas las grecas típicas de la iconografía diaguita. Fotografía extraída de la pagína de Facebook del Consejo Nacional Diaguita.

6.2.3. Sueños con ceremonias

Daniela Salazar siempre recuerda un consejo que le dio su abuela: "Me dijo que yo tenía que observar y pedir [a los ancestros] que, en los sueños me dieran sabiduría". Tras seguirlo, comenzó a recibir respuestas. Daniela es psicóloga y en su labor profesional ha utilizado el análisis de los sueños durante sus terapias, pero desde que su abuela le dijo que a través de los sueños podía pedir información a los ancestros, empezó a considerar las conexiones oníricas de una manera distinta. Para Daniela los sueños son "una fuente de información" que siempre estuvo en su interior. Es decir, que el conocimiento de sus ancestros está dentro de ella de manera innata.

Como ya se ha mencionado, los sueños son una de las formas que tienen los diaguitasde despertar o renacer (*atickts*). Entre los záparas, ciertas personas "renacen en el pasado a través del sueño" (Bilhaut, 2011: 232). Al igual que los záparas, los diaguitas en los sueños se reencuentran con conocimientos perdidos u olvidados. De alguna manera, para estos dos pueblos reconstruir su historia y fortalecer su identidad supone despertar mientras sueñan. Algunos "conocimientos específicos y perdidos son encontrados o reinventados ahí" (Bilhaut, 2011: 232). En la actualidad, la historia diaguita se está reconstruyendo, en parte, a

través de la información recibida en los sueños. Daniela establece una diferencia entre sus sueños "normales" y otros que, para ella, tienen un valor superior: "lo que puedo hacer es esta diferencia que te digo… de cuando son sueños que uno dice, oh, este sueño es un mensaje o cuando son sueños de tus cosas no más". Es capaz de hacer esto gracias a, por una parte, los conocimientos que ha adquirido en el desarrollo de su profesión y, por otra, a su relación espiritual con los ancestros. Un ejemplo de cómo Daniela recibe información de los ancestros a través del mundo onírico, se puede observar en un sueño que tuvo con una antigua ceremonia diaguita: "Fue una ceremonia…era en una piedra, había mucha gente reunida bebiendo un agua de algarrobo y las personas que participaban en la ceremonia eran gente antigua, ya que no vestían como nosotros".

Daniela siempre tuvo curiosidad por saber si en la antigüedad se realizaban ceremonias colectivas y cómo se desarrollaban. Ella cree que le llegó esa información onírica como respuesta al interés que tenía por saber cómo eran las ceremonias diaguita y, considera que los ancestros, a través del sueño, le mostraron cómo se celebraban: "lo interpreté así, porque como te digo, uno pide harto y lo soñé. Entonces yo interpreto y digo ¡ay!, ya me están diciendo que sí, que sí me oyeron". Como se puede observar, para los diaguitas "la experiencia onírica es un motor alternativo a la producción de saberes sobre el pasado" (Bilhaut, 2011: 232). Daniela se relacionó con sus ancestros y pudo presenciar una ceremonia diaguita de hace cientos de años. Pareciera, como dice Groark, que "al soñar, lo oculto se vuelve visible" (Groark, 2017: 79). Daniela está reconstruyendo el pasado a través de sus experiencias oníricas, un pasado que se enraíza con el presente, que le da una explicación y una justificación, y que es fundamental, tanto en la afirmación personal de la identidad, como en el actual proceso de etnogénesis diaguita. Hay pueblos como los záparas de Ecuador y Perú que, al igual que los diaguitas, están en un proceso de construcción identitaria en el que la relación con sus ancestros es condición de posibilidad para recuperar el pasado, construir su presente y visualizar el futuro. Es por ello que los zápara han decidido "encontrar y crear un vínculo con los ancestros a través del sueño" (Bilhaut, 2011: 49).

Jenny Henríquez también soñó con una ceremonia diaguita. En su caso, es un sueño repetitivo en el que aparece una anciana en una ceremonia de curación a un enfermo. El ancestro se sitúa sobre un círculo en el que está dibujada una greca diaguita. Según Jenny, la anciana es una *meyka* que cura gracias al poder sanador de esa greca. Como se señaló

anteriormente, Jenny piensa que los sueños están relacionados con la actividad que desempeñan los soñantes, por ejemplo, ella al estar vinculada con las hierbas y la medicina ancestral tiene sueños relacionados con ese ámbito. En el sueño que tiene reiteradamente, una *meyka* pinta una greca en el suelo rodeada de humo,

> "tocando la música y danza sobre la greca para dar sanidad… era una greca que te entrega sanidad, que te da salud. Claro, sanaba, sanaba, te reestablecía la salud de la persona… trato de rememorar ese sueño que lo he tenido repetitivo para ver cuál greca era la que estaba dibujada en el suelo".

Un dato importante para analizar el sueño de Jenny es que durante la ceremonia se escuchaba una música; concretamente indicó que sonaban unos silbatos mientras la *meyka* "danzaba arriba de la greca" (fig. 57).

Figura 57. Silbato acodado diaguita de roca pulida con perforaciones en ambos extremos y un orificio que, probablemente permitía utilizarlo como colgante. Encontrado en la quebrada Marquesa del Valle de Elqui. Museo del Limarí. Imagen obtenida de: https://www.museolimari.gob.cl/galeria/antaras-silbatos-y-ocarinas-del-pueblo-diaguita

Mientras bailaba, la anciana diaguita "daba la sanidad a la gente, las sanaba, las curaba". Como se ha mencionado, Jenny señaló que mientras se realizaba la ceremonia "había humo", lo que indica que se estaba realizando algún tipo de sahumerio[109]. Como se expuso en el capítulo anterior, los sahumerios limpian el lugar y allanan el camino para que los

[109] En el capítulo anterior se analizó la importancia de los sahumerios entre los diaguitas.

ancestros diaguitas puedan llegar y entrar a este plano. En relación a la utilización de silbatos y otros instrumentos musicales en las ceremonias realizadas para sanar, en la pagína web del Museo chileno de Arte Precolombino se indica que:

> "El hallazgo en sepulturas [Diaguita] de flautas, silbatos y campanillas junto con utensilios relacionados al consumo de alucinógenos, lleva a suponer un fuerte vínculo entre la música, las sustancias psicoactivas y chamanes o individuos dedicados a las sanaciones. Las líneas zigzag grabadas en algunos instrumentos musicales y también dibujadas en la comisura de los labios de ciertos personajes en la cerámica Diaguita, parecen representar la emisión de cantos o sonidos"[110] (fig. 58).

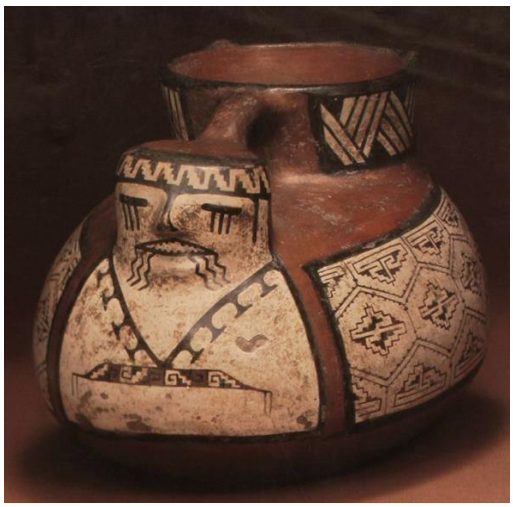

Figura 58. Cerámica diaguita "jarro pato". Fase II (Diaguita Clásico). 1200-1470 d.C. Alto: 157 mm. Colección: Museo Histórico Nacional. Se pueden apreciar varias lineas en zigzag en la comisura de los labios.

Esta cita refuerza la idea de que quien aparece en el sueño de Jenny Henríquez es una *meyka* diaguita durante una ceremonia de sanación.

[110] Esta cita se encuentra en el siguiente link: http://precolombino.cl/exposiciones/exposiciones-temporales/el-arte-de-ser-diaguita/identidades-en-transformacion/melodias-y-sonidos-acompanaban-las-ceremonias-y-rituales-diaguitas/.

En su sueño solo aparecen la persona enferma y la anciana, que Jenny identifica como una *meyka* con "una larga cabellera":

> "Ella danzaba muy bonito y yo escuchaba la música y… danzaba sobre la greca, y allí había una persona, pero no recuerdo cómo estaba… y la persona, y ella le sanabaa esa persona que estaba ahí recostada, te fijas, pero ella danzaba sola sobre la greca porque el enfermo no estaba en la greca, la persona enferma estaba al lado, no estaba dentro porque de eso yo me acuerdo bien".

Durante sus sueño Jenny percibió que "había una energía como mágica" y que la *meyka* "estaba sanando a la persona". Lo que se deduce de este sueño es que Jenny visualizó una ceremonia o ritual de sanación diaguita en el que una *meyka* o chamana, a través del poder que le transmitía la greca, curaba al enfermo. Esto se potenciaba con el sahumerio y la música. Para Jenny, el poder de la sanación está muy vinculado con la greca, de ahí viene su interés por saber qué forma tiene:

> "Justo despierto cuando yo me esfuerzo por ver la greca, porque siempre me digo, tengo que ver la greca, tengo que ver la greca, y aquí yo que estoy cerrando mis ojos para rememorar, a la que veo que danzaba sobre el suelo es a la persona que le estaba haciendo el tratamiento, llamémosle la *meyka*, y ella era quien danzaba".

Jenny practica la medicina ancestral diaguita. Es por eso que se esfuerza tanto en ver cómo es el diseño iconográfico sobre el que baila la *meyka*, ya que al identificarlo, podrá dibujarlo y bailar sobre él. Así, obtendrá la capacidad de sanar a las personas enfermas a través de la greca.

6.2.4. Sueños con vidas pasadas

Según la creencia de algunas comunidades, gracias al *Caohiri* los diaguitas pueden viajar por la espiral del tiempo, tanto al pasado como al futuro. Vale decir, que tienen tanto la posibilidad de ver y experimentar lo que sus ancestros vieron y experimentaron en el pasado,

como de ver y experimentar lo que sus descendientes verán y experimentarán en el futuro. Por otra parte, la noción de "pertenencia colectiva" (*chechenes*) y su relación con el *Caohiri*, son fundamentales para entender los sueños con vidas pasadas. Como señaló la *maychikúa*: "todos somos uno solo… yo no soy yo, nosotros somos *chechenes*, somos nosotros". Es decir, los ancestros están en los diaguitas y estos, a su vez están en los ancestros, por lo tanto son uno.

La *meyka* Rosa Contreras, cuando tenía siete años tuvo un sueño que, de alguna manera, le ha marcado su vida: "He tenido sueños que me entro en mi cuerpo. Yo estaba arriba. Vi el cuerpo de una niña, me entré al cuerpo y me quedé con este cuerpo. Yo tenía como siete años. Tiene que ser mi espíritu". Rosa cree que ella es la niña que aparecía en su sueño y que quien entraba en ella era el espíritu de una *meyka* diaguita antigua. En el relato se puede apreciar que el sueño presenta dos perspectivas diferentes: por un lado, cuando dice"yo estaba arriba. Vi el cuerpo de una niña, me entré al cuerpo y me quedé con este cuerpo". La perspectiva es desde el punto de vista del espíritu -energía o esencia- de una *meyka* diaguita antigua que se adentra en el cuerpo de una niña mientras duerme; por otro lado, el fragmento en el que menciona: "yo tenía como siete años. Tiene que ser mi espíritu" está contado desde el punto de vista de Rosa Contreras cuando tenía siete años. En ese momento percibió que los conocimientos y la esencia (*ama*) de una antepasada estaban dentro de ella.

En realidad, en las dos partes del sueño es ella la que habla, en la primera desde el punto de vista de una antepasada y en la segunda desde su yo actual. Tal y como dice la antropóloga francesa Bilhaut, "volverse uno mismo un 'antiguo' es también una manera de adquirir saber y poder chamánicos" (Bilhaut, 2011: 258). Siguiendo las creencias de algunas comunidades diaguitas, Rosa, a través de la espiral del *Caohiri*, se vinculó durante el sueño con una antepasada *meyka*. Al establecerse la relación, no es que pudiera ver lo que la antepasada veía, si no que ella era parte de su ancestro. Es decir, ella estaba con su antepasada y era su antepasada.

En la actualidad, Rosa también es *meyka*, y siente que lo ha sido "desde niña… yo hablaba con las plantas, con los árboles". En otros sueños, también se ve a sí misma en un tiempo que no es el presente: "En mis sueños yo soy una *meyka* y los niños me rodean. Yo les pongo las manos en sus cabezas, soy muy anciana, coloco barros en sus vientres a los enfermos". Al igual que en el sueño anterior, Rosa está percibiéndose como parte de un ancestro ("soy muy anciana"). Es decir, ella mantiene parte de la consciencia de su ser, pero a la vez es un ancestro, una *meyka* diaguita muy mayor.

Un ejemplo más, de cómo a través de las experiencias oníricas se establecen relaciones

con los ancestros, se observa en el sueño recurrente que tiene Mario Aballay. Mario asegura que se comunica, de manera habitual, con varios de sus ancestros a través de los sueños, pero sobre todo con su madre que falleció hace unos años. Según indicó, tiene un sueño repetitivo desde los quince años[111]; en ese tiempo, su madre y él desconocían que eran descendientes de diaguitas. Sin embargo, ya en aquel entonces su madre intuía que sus antepasados pertenecían al pueblo originario diaguita. Mario "acompañó la búsqueda" de su madre y, siguiendo su intuición recorrieron "el Valle del Elqui (IV Región, Coquimbo), que es de donde ella era, revisando libros parroquiales, entrevistando a la gente de los bailes chinos… un montón… de serie de íconos que hoy día se reconocen propiamente diaguitas". Un aspecto fundamental de los sueños de Mario es el lugar geográfico en los que se enmarcan: la cordillera de los Andes. Nuevamente, se aprecia la importancia que tienen los cerros y las montañas para los diaguitas. Otro aspecto muy relevante es que, en su sueño, aparece alguien que a veces es él y "otras veces es otra persona", sentado en la cordillera andina esperando una caravana de diaguitas:

> "Eso se repite digamos desde hace mucho tiempo, y de alguna manera este sueño para mí cobra sentido hoy en día en el contexto en que estamos viviendo, o sea, de alguna manera para mí esa caravana hoy día representa justamente el despertar del pueblo diaguita y el despertar de la perspectiva de abrir las rutas nuevamente. En este sueño, tengo la sensación de estar en el otro lado de la cordillera, ¿ya? No de este lado, un poco sobre la imagen de que el antiguo complejo cultural Diaguita-Calchaquí, es un territorio que no solamente se despliega de este lado de la cordillera, del Copiapó al Mapocho, sino que también del otro lado de la cordillera, imaginando los límites de la antigua nación Diaguita-Calchaquí".

Como vemos, de nuevo aparece la expresión "despertar diaguita" en relación a un sueño. Esto refuerza la idea de que el despertar (*atickts*) de los diaguitas sucede en numerosas ocasiones mientras duermen. Otro dato interesante que se expresa en el sueño, es que los diaguitas no solo vivían en el actual Chile, sino que también lo hacían en Argentina. Como ya se ha comentado, los antiguos diaguitas cruzaban los Andes por rutas que conectaban los dos lados de la cordillera. Este hecho se relaciona con la procedencia del apellido de Mario,

[111] En el momento de la entrevista, Mario Aballay tenía 48 años.

Aballay:

> "Tuve la fortuna de conocer de mi pasado por mi profesión [antropólogo], estando estudiando en la universidad yo me doy cuenta y encuentro antecedentes y archivos donde aparece el apellido Aballay vinculado a la resistencia contra los españoles en el lado argentino y… bueno, siento que de ahí el sueño empieza a cobrar un tipo de sentido, antes solamente era una sensación un poco de angustia, ¿no? Porque era una espera, era como sin tener reloj, como estar esperando que pasara el tiempo, estar esperando que aparezca esta caravana, en el sueño no los veo llegar, cachai…"

La llegada de la caravana simboliza, a nivel personal, la consolidación de su proceso de construcción identitaria y, a nivel étnico, la unificación y el desarrollo pleno del pueblo diaguita. Mario quiere ver como los diaguitas vuelven a convertirse en un "pueblo muy importante dentro del cono sur latinoamericano".

Un aspecto fundamental del análisis del sueño, surgió ante la pregunta de si alguna vez se le había presentado un ancestro: "sí, sí, es como que a veces tengo la impresión de quesoy yo el que está ahí, y otras veces, tengo la impresión de que es un otro, ¿ya?, que estoy como en la piel de otra persona". Como se ha expuesto anteriormente, en algunas ocasiones y de manera espontánea, ciertos diaguitas tienen la sensación de estar dentro de un ancestro y de ver a través de sus ojos: "es esa sensación de estar yo, en otro cuerpo. Es como cuando te ves las manos y reconoces que no es tu piel, que no eres tú…. y otras veces sí soy yo…y es bien aleatorio, no es así como que pueda controlar eso". Este sueño recuerda enormemente al que tuvo Rodrigo Alcayaga, el cual se analizó anteriormente. Mario Aballay está convencido que los ancestros son parte de él, y que conviven en su interior, además, siente que le están "acompañando" y que guían sus pasos: "tengo la sensación de haber andado en los mismos caminos, o sea que, de alguna manera, elcamino está dibujado y que sigo circulando por un camino que dibujaron mis antepasados".

Los ancestros son parte de Mario y, a su vez, él es parte de los ancestros. Se podría inferir que cuando Mario siente que está dentro de otro ser –sentado esperando en la cordillera–, de alguna forma, es parte de ese ancestro y ese ancestro es parte de Mario. En el sueño, él está sintiendo y viendo lo que alguno de sus ancestros sintió y vio.

Por otra parte, cuando Mario señala tener la "sensación de haber andado en los mismos caminos" y seguir "circulando por un camino que dibujaron" sus antepasados, se refiere a que la memoria ancestral[112], que vive dentro de él y que convive con su propio espíritu –el de su ser–, ya anduvo por esos caminos. Recordemos que la energía ancestral o "memoria ancestral", con la que todo diaguita nace, no son únicamente las experiencias y la fuerza de un antepasado, sino que es la suma de los conocimientos y vivencias de muchos de ellos. Como indicó la *maychikúa*, "uno tiene su propio espíritu más el que viene", es decir, un diaguita nace con su propio espíritu o energía y, además, con los conocimientos, la memoria, la energía y la fuerza de los ancestros.

Al comentarle este sueño a la *maychikúa*, me expuso lo siguiente: "a veces, en un momento, él [Mario] está solo en ese espacio, como el ser de ahora y, a veces está en el tiempo atrás, con el que era antes". Es muy interesante el hecho de que la *maychikúa* utilice la palabra "con", en vez de usar el vocablo "como". Es decir, Mario no está en un tiempo antiguo sintiéndose "como" era antes, sino que está "con" el que él era antes, o sea con su antepasado. Para comprender esto es importante tener en cuenta que, en la cosmovisión diaguita que se ha analizado en esta tesis, no se hace referencia a la reencarnación, es decir, no se cree que después de la muerte biológica la esencia individual de las personas (alma, espíritu o entidad anímica) comience una nueva vida en un cuerpo o forma física distinta.

Por el contrario, lo que están experimentando muchos diaguitas es la "conexión", gracias al *Caohiri*, con algún ancestro, teniendo en cuenta, por una parte, que ello son ese ancestro, y por otra, que ese antepasado y muchos otros, son él. Mario, a medida que "va completando el mapa" de su vida, va "reconociendo las pisadas" de sus ancestros, reencontrandose así con ellos. Hoy en día expresa con orgullo:

> "Soy diaguita, un diaguita militante además activo, con la disposición de dejar todos los aprendizajes a lo largo de mi vida dispuestos en la perspectiva de la emancipación del pueblo diaguita y de hacer todo lo posible para seguir creciendo y seguir transformándonos en lo que una vez fuimos, un pueblo muy importante dentro del cono sur latinoamericano".

[112] Recordemos que en el Capítulo IV se analizó la "memoria ancestral": "Los diaguitas, a través de la sangre (*awuar*), heredan una memoria ancestral portadora del conocimiento de sus *anku* (ancestros sanguíneos). Esta 'sabiduría' brota desde el corazon (*amack*) que es donde reside la 'carga ancestral".

Consideramos que sería muy interesante conocer si Jenny Henríquez y Mario Aballay, en algún momento de sus vidas, tienen un sueño en el que consiguen observar lo que ansían ver. En el caso de Mario, la caravana diaguita y, en el de Jenny, el símbolo de la greca curativa.

CAPÍTULO VII
INTUICIONES DIAGUITAS

"He aprendido que tengo que escuchar esa voz interior, que no es la mía y que es la de mis ancestros, porque hay mucha sabiduría ahí".

Jenny Henríquez

Durante esta investigación algunas mujeres expusieron que tenían "intuiciones" relacionadas con su identidad diaguita. Las intuiciones son señales que les transmiten conocimientos y emociones. Estas mujeres diaguitas consideran que las intuiciones surgen de los ancestros que están en su interior, más concretamente de la suma de las esencias (*ama*) de los antepasados.

El psicólogo Joseph Banks Rhine para hablar de algunas habilidades psíquicas como la intuición, la telepatía, la psicometría o la clarividencia utilizó el término "percepción extrasensorial", el cual también es conocido coloquialmente como sexto sentido: "La percepción extrasensorial incluye la recepción alegada de información que no se obtiene a través de los sentidos físicos reconocidos, sino que se siente con la mente" (Caballero, 2020: 61). Esta capacidad o habilidad permite a las personas que la poseen obtener información y conocimientos por medios diferentes al gusto, vista, tacto, olfato, oído, equilibriocepción (sentido del equilibrio) y propiocepción (capacidad de detectar el movimiento y la posición de las articulaciones). Es decir, obtienen información a través de conocimientos extrasensoriales. Aunque el término percepción extrasensorial fue acuñado por Rhine en la década de 1930, en realidad la creencia en la habilidad para conocer información y obtener sabiduría sin la intervención de la razón existe desde la antigüedad: "Los antiguos chamanes u oráculos basaban su trabajo en el supuesto uso de poderes sobrenaturales para obtener conocimiento, como son la precognición o la clarividencia" (Caballero, 2020: 61). En este sentido, recordemos que según la Real Academia Española la intuición es la "facultad de comprender las cosas instantáneamente, sin necesidad de razonamiento" y es sinónimo de presentir ("tener la sensación de que algo va a suceder").

Por su parte, el psiquiatra suizo Carl Gustav Jung aseguraba que "la intuición como la percepción son funciones psicológicas que alcanzan su perfección en el percibir absoluto

de lo que acaece" (Jung, 1985: 266). La persona intuitiva no analiza un hecho o un objeto desde la distancia si no que se entrega a él, se adentra en su ser y lo entiende. En este sentido, Jung añade: "la intuición no es una percepción tan sólo, una simple visión, sino un proceso activo, creador, que aporta tanto al objeto como extrae de él. Así como obtiene inconscientemente la videncia, ejerce un inconsciente influjo en el objeto" (Jung, 1985: 136).

El conocimiento intuitivo, según el filósofo John Locke, es "el más seguro y claro que la mente alcanza y surge cuando se percibe el acuerdo o desacuerdo de las ideas sin quese dé algún proceso de mediación" (Locke, 1689 en Aguirre, 2013: 7). Por su parte, el filósofo Henri Bergson considera que la intuición "significa ante todo conciencia, pero conciencia inmediata, visión que apenas se distingue del objeto visto, conocimiento que es contacto y hasta coincidencia" (Bergson, 2013: 39), planteándola como "la forma primordial de ser -en- el mundo" (Landeweerd, 2021: 11). Bergson reflexiona en sus obras acerca de la diferenciación entre inteligencia e intuición:

> "La intuición parece preferible a la inteligencia, puesto que la vida y la conciencia permanecen en ella interiores a sí misma. [...] Por el contrario, la conciencia que se determina en inteligencia, es decir, que se concentra ante todo en la materia, parece exteriorizarse de este modo en relación a sí misma; [...] justamente debido a que ella se adapta a los objetos del exterior [...] Una vez liberada, puede por otra parte replegarse hacia el interior, y despertar las virtualidades de intuición que aún duermen en ella" (Bergson 2007: 164-165).

Otro filósofo, el alemán Karl Jaspers (1967) desarrolló en sus trabajos el concepto de "actitud intuitiva":

> "En la actitud intuitiva se ve, se aprehende, se vivencia el sentimiento gozoso de la plenitud y de lo *sin-límite*. No todo es reconocido como verdadero y rápidamente subsumido bajo categorías conocidas (con el sentimiento de no vivenciar nada nuevo, de no ver nada esencial, como, por ejemplo, lo experimenta la ceguera intuitiva en la movilidad racional); sino que, entregándose, se contempla, esperando, se aprehende, el ver es vivenciado como vivencia "creativa" del crecer (Jaspers, 1967: 64-65).

Según Jasper, las personas que poseen una actitud intuitiva se entregan a dicha habilidad sintiéndola como verdadera y gracias a ella aprenden de una manera no racional, sin depender de la voluntad o de la disciplina (Holzapfel, 2017). Por lo tanto, la actitud intuitiva "no es un veloz mirar hacia algo, sino un sumergirse. No es corroborado nuevamente con una mirada lo que ya sabíamos, sino que nos apropiamos de algo nuevo, pleno en un proceso de una intuibilidad en desarrollo" (Jaspers, 1967: 65).

Hay que indicar que los antropólogos no se han preocupado en exceso por la intuición, mas allá de la antropología cultural y simbólica (Geertz, 1989 y 2000) y una muy residual discusión como parte del trabajo de campo. Esta "intuición etnográfica" esta relacionada más con la metodología que con lo analítico.

> "Para mí, la etnografía es la consumación de una artesanía, a caballo entre la técnica y el arte, que permite habilitar de forma práctica las dos formas de conocimiento de las que nos hablaba Bergson: inteligencia e intuición. Solo la segunda nos abre la puerta, mediante nuestra empatía con las situaciones y personas analizadas, al flujo que alimenta los procesos sociales, a su *durée* y su ambivalencia. En definitiva, la intuición etnográfica nos permite aprehender el devenir ambivalente de la cotidianidad, único contexto que da significación a los 'datos' que llegan hasta nosotros. Claro que la etnografía requiere sus tiempos, contextos y talantes para llevarse a cabo, como toda artesanía" (Ruiz Ballesteros, 2013: 169).

7.1. La voz de los ancestros

El conocimiento intuitivo es habitual en las comunidades indígenas latinoamericanas, ya que su "cosmopraxis emplea un proceso cognitivo multidimensional, que incorpora las perspectivas afectiva e intuitiva" (Cajigas-Rotundo, 2017: 133). Gracias a estas capacidades, algunas de las personas que participaron en esta investigación reciben ciertos conocimientos ya que, como expone Cristóbal Holzapfel, la intuición "permite aprehender cosas, fenómenos, situaciones y asuntos muy complejos de una vez, de un solo golpe, como si un rayo de luz

nos atravesara" (Holzapfel, 2017: 69). Conversando con Jenny Henríquez señaló que, desde que era una niña, había tenido lo que ella denomina intuiciones:

> "A veces me veo haciendo cosas que yo no sé por qué siempre terminan en algo muy bueno y también a veces cuando no hago caso de estas señales, de estos impulsos que me nacen de dentro, que no tengo que irme para aquí, que tengo que irme para allá, pasan cosas malas, muy malas. Entonces, ya he aprendido que tengo que escuchar esa voz interior, que no es la mía y que es la de mis ancestros, porque hay mucha sabiduría ahí".

Para las personas intuitivas, las situaciones que viven cotidianamente son espacios que en cualquier momento pueden desvelar otro tipo de realidad, estas "situaciones de la vida corriente parecen espacios cerrados que la intuición tuviera que abrir. Buscan continuamente salidas y nuevas posibilidades de vida exterior" (Jung, 1985: 137). Según Jenny, la intuicióno habilidad que tiene para conocer, comprender o percibir algo sin la intervención de la razón,se da gracias al vínculo con sus ancestros. Jenny siente que sus ancestros están dentro de ella. Según indica, las intuiciones -o "señales"- no son "impulsos"[113] que le llegan desde lugares o de personas ajenas a ella, sino que nacen en su interior. Con el paso de los años, Jenny ha aprendido que debe "escuchar esa voz interior" y siente que el conocimiento intuitivo, que le llega gracias a la relación con sus ancestros diaguitas, está en su interior porque sus antepasados conviven con ella. Por lo tanto, para Jenny sus intuiciones no provienen desde otro plano u otro mundo, sino de dentro de su propio ser, el cual alberga la esencia (*ama*)[114] y los conocimientos de sus ancestros.

Recordemos que algunos diaguitas establecen una diferenciación entre los ancestros "sagrados" y los ancestros sanguíneos: "los *aukúa* son los ancestros sagrados, superiores, como por ejemplo *Lahanane*. Los *anku* son los antepasados sanguíneos de cada persona"

[113] Jenny Henríquez fue la única interlocutora que utilizó la palabra "impulsos" para referirse a las intuiciones que tiene. La diferencia entre impulsos e intuiciones es que los primeros están relacionados con el deseo que induce a hacer algo de inmediato, sin reflexionar. Sin embargo, las intuiciones son la facultad para comprenderlas cosas o hechos instantáneamente, sin necesidad de razonamiento.

[114] En el glosario se puede consultar el significado de la palabra kakana *Ama:* heredero. Discípulo del mismo linaje. Alma o esencia.

(Karen Aravena). En el caso de Jenny cuando habla de escuchar la "voz interior, que no es la mía y que es la de mis ancestros" se está refiriendo a los *anku*, sus ancestros sanguíneos. En cierta ocasión, Jenny al sufrir un accidente doméstico en el que se lastimó un dedo, realizó un acto de manera inconsciente: "fue una cuestión que no estaba en mis registros, yo, yo hice… y una cosa así como que me empujó". Jenny sintió una "voz interior" que le decía quesumergiera su dedo en agua con sal: "así es que saqué un puñado de sal, lo eché en un 'pote' y metí mi dedo adentro". Para ella, este hecho fue "una cuestión mágica" porque desconocíaese remedio que aprendió en ese momento, gracias al que, según Jenny, su dedo se recuperó rápidamente. Según la *maychikúa*, Jenny supo que es lo que tenía que hacer porque ese conocimiento "es la información sanguínea de todas nuestras generaciones familiares, de nuestros ancestros". La intuición es "un acto simple que no requiere de mediación alguna nide símbolos, ni de puntos de vista" (Torres y García, 2019: 87). Según indicó Jenny, al hacerese acto se relacionó con los conocimientos de sus ancestros que están en su interior y, sin titubear realizó una acción de manera no racional. Este tipo de situaciones le suceden a Jenny desde pequeña:

> "Siendo muy chica le decía a mi mamá, no mamá esa señora es mala, no, no se acerque a ella, mi mamá me obligaba 'no si no tienes que ser así, tenís que aceptar a todas las personas'. No, que es mala, después de un tiempo mi mamá se daba cuenta de que yo tenía razón y esa persona era mala, y siempre he tenido esa como intuición".

Jenny considera que ha aprendido a percibir las señales que le envían los ancestros, es decir las intuiciones y que, tanto ella como sus hijos, se han salvado de grandes problemas gracias a ellas: "yo tengo muy claro que son mis ancestros los que me ayudan". Otro episodio que vincula con la intuición fue cuando operaron a su hijo de la rodilla; esto la tenía muy preocupada por los altos contagios de COVID-19 que había en ese momento. El día de la operación al sentirse angustiada, abrió la ventana de su casa y un colibrí se "paró aleteando" frente a ella: "estuvimos una fracción de segundos, el colibrí mirándome a mis ojos y yo a él, y sabes que sentí una paz más grande y sentí que ese colibrí me venía a decir que nada malo le iba a pasar a mi hijo, que todo iba a salir bien y que tenía que estar tranquila porque lo estaban cuidando. Fue una sensación tan mágica, tan maravillosa…". Después de este

encuentro, Jenny se sintió feliz y tranquila porque tuvo la convicción de que la operación de su hijo saldría bien y, así fue; horas más tarde la llamaron del hospital informándole que la operación había sido un éxito. Según Alexandra Chacón, gracias a la "intuición el sujeto no conoce una imagen de la cosa sino la cosa misma, la conoce, la reconoce" (Chacón, 2011: 99). Jenny, según indicó, reconoció lo que simbolizaba el pájaro, e inconscientemente relacionó la visita del colibrí con una buena noticia, es decir, con un buen augurio. Como cuenta en su sueño, al cruzar la mirada con él recibió un conocimiento intuitivo que le aseguróque su hijo iba a estar bien. Jenny señaló que a partir de entonces sabe que cuando la visitan los colibríes le suceden "cosas muy buenas".

La relación de las aves con las intuiciones, no siempre se asocia con buenos augurios, como lo demuestra Jung en este caso[115]:

> "La esposa de uno de mis pacientes, ya cincuentón, me contó una vez que, a la muerte de su madre y de su abuela, se reunió una banda de pájaros por fuera de las ventanas de la cámara mortuoria. Yo había oído ya a otras personas historias similares. Cuando el tratamiento de su marido estaba tocando a su fin, por estar curado de neurosis, le aparecieron unos síntomas, aparentemente inocuos, que, sin embargo, me parecieron típicos de una enfermedad de corazón. Lo mandé a un especialista que, después de examinarlo, me confirmó por escrito que no encontraba ningún motivo de alarma. Al volver de la consulta, con el informe médico en su bolsillo, mi paciente sufrió un colapso en la calle. Cuando lo llevaban moribundo a casa, su mujer se encontraba ya angustiada porque, poco después de que su marido se fuera al médico, una bandada de pájaros se posó en su casa. Ella, lógicamente, recordó lo que había sucedido a la muerte de sus propios parientes, y temió lo peor" (Jung, 1988: 31-32).

Desde la antigüedad se conoce la relación de las aves con los muertos, con las almas,por ejemplo, "en los Hades babilónicos las almas llevaban un 'vestido de plumas'" (Jung, 1988: 32), lo mismo sucedía en el antiguo Egipto, ya que allí se creía que el "alma" o *ba* era un pájaro y así se le representaba (fig. 63). Al respecto Pérez-Accino señala:

[115] En esta historia no sólo se ve un caso de intuición relacionado con aves, sino además, de una "coincidencia significativa" o "sincronicidad" (Jung, 1988).

"La relación simbólica de las aves migratorias con el más allá ya ha sido sugerida. Así, las aves adquieren un sentido metafórico que abunda en el hecho de que la esencia natural de estas criaturas sea la de habitar dos mundos incompatibles a un mismo tiempo, uno de ellos alcanzable para el ser humano durante el decurso de su propia vida, otro inalcanzable para él en esos mismos parámetros" (Pérez-Accino, 2005: 3).

Figura 63. Papiro funerario de Nakht. Representación del *ba* o "alma" egipcia como ave. Nakht observa cómo se aleja de sí, su *ba* en su camino hacia la tumba (Faulkner 1994 en Pérez-Accino, 2005: 20, fig. 5).

Como se observa, las aves son un referente metafórico del más allá, de los muertos yde las almas[116]. En efecto, entre los mayas tzeltales contemporáneos, el alma también se percibe como un minúsculo pájaro o "ave del corazón", ésta se considera sumamente necesaria para conservar la vida ya que si sale del corazón, en poco tiempo la persona se indispone y muere (Pitarch, 2017: 32-33).

Según las crónicas españolas en el norte de Chile, en Atacama (territorio diaguita) el colibrí (*Sotar*)[117] era la divinidad principal: "a quien todos los indios de estas Provincias teniamos por Dios teniendolo nuestro Padre en la mano bestido de cumbe con su pillo [cintillo] y Plumas en el de oro y Pajaro flamenco..." (Archivo General de Indias, Charcas,

[116] Este hecho, tan común en distintas culturas y períodos de tiempo, incluso hace suponer a Jung "que pueda existir algún símbolo arquetípico en juego" (Jung, 1988: 32).
[117] En *kunza*, la lengua de los atacameños, *sotar* o *sutar* significa picaflor o colibrí (Castro, 2009: 227).

158, 92, f. 40r). Al colibri, o picaflor ha sido "cualificado desde tiempos coloniales, como el pájaro que renace" (Castro, 2009: 229) o resucita:

> "He oido decir que las damas chilenas adelantan la resurreción de los *quentis*[118] o Picaflores de su tierra, abrigándolos en su seno. Por eso, y sin necesidad de metáforas místicas, los llaman allí pájaros resucitados" (Cobo, 1964: 323-324).

Actualmente los habitantes del sector de Toconce (II Región, Antofagasta) continúan llamando al colibrí "el pájaro resucitado" (Cobo, 2009: 237). En otra crónica, en este caso de fray Martín de Murúa, se expone que los principales "hechiceros pontífices" de los incas, los *Willaq Umu*, que mediaban con las deidades, traían "unos pajarillos sin pies llamados *cuenti*" (Murúa, [1590] 1946: 253 en Cobo, 2009: 236), es decir colibríes. Como se observa estas aves han estado y están relacionados con la relación existente entre el mundo de los vivos yel de los muertos. En la actualidad, por ejemplo, entre los indígenas de los Andes orientales se cree que "en el colibrí habitan las almas de los niños muertos que, a veces, se comunicancon los vivos" (Becker-Donner, s/f.: 44 en Cobo, 2009: 230).

Algunos diaguitas relacionan al colibrí con sus ancestros, y en estricto rigor, con el espíritu o el alma de sus ancestros. Daniza Álvarez, que fue cacica de la Red Nacional Diaguita, indicó que cuando un colibrí se te acerca es "porque los ancestros te visitan para transmitir buenas noticias y tranquilizar". Karen Aravena cree que el colibrí "es un ser que pasa por portales y trae mensajes de los ancestros". Por otra parte, el *unok* Osvaldo Rojas indicó que los colibríes se vinculan con "recibir buenas noticias" o vaticinios que transmiten felicidad y tranquilidad y que en el mundo rural diaguita también están "relacionados con la abundancia, con la fertilidad y con la lluvia", es decir, con las buenas cosechas. De hecho, en muchos lugares de Latinoamérica los colibríes se ven a partir de la primavera, es por esto que se les considera "embajadores divinos de esta estación" (Cobo, 2009: 230), ya que durante ésta las plantas germinan y comienza el periodo de siembra de las cosechas, por lo tanto, se les relaciona con la fertilidad de la tierra (Reiche, 1982). El hecho de que los colibríes "desaparezcan" en invierno y vuelvan a verse en primavera es una de las razones por las

[118] En *quechua*, la lengua de los incas, *quindi* o *quenti* significa picaflor o colibrí (González Holguín [1608 (1952): 681].

cuales se les denomina "pájaros resucitados", ya que en esta estación es cuando "renacen", coincidiendo con la llegada de la lluvia, el florecimiento de las flores y la siembra. En linea con las reflexiones diaguitas que hemos estado viendo en este trabajo, se considera que estuvieron ocultos e invisibilizados durante muchos años y que ahora, -como el colibrí-, han renacido o resucitado (*atictks*).

Por otra parte, en Nazca, cerca de la costa sur de Perú, al igual que en las zonas rurales diaguitas se relaciona al colibrí con la fertilidad de la tierra y con la lluvia. De hecho, se cree que los geoglifos con representaciones de colibries son símbolos propiciatorios de la llegada del agua y "tal vez, hace más de mil años los nasquenses los asociaron a la fertilidad de la tierra y la germinación de sus cultivos" (Castro, 2009: 229) en un lugar tan seco como ese (Reiche 1982; Townsend 1985).

Retornando con Jenny Henriquez, ella está convencida de que son los ancestros los que la transmiten diferentes conocimientos y los que la "guían" para realizar determinadas acciones que no están en su registro consciente, acciones que ella no "las ha aprendido de nadie" y que termina realizando: "una vez me ví haciendo el aceite de ajo, [que] sirve para la artritis, la artrosis y te sube las defensas, y es una cosa muy buena para ahora que estamos enfrentando esta pandemia". Jenny considera que cuando obedece a esas voces amplía sus conocimientos y que además, tanto a ella como a su familia, les sucede "algo muy bueno"; todo lo contrario cuando ignora "esos impulsos que nacen de dentro", por esta razón, Jenny aprendió a "escuchar esa voz interior" que, para ella, es la de sus ancestros. Efectivamente, "es mediante el conocimiento intuitivo que podemos acercarnos a lo trascendental" (Cabañas, 2004: 2). En numerosas ocasiones la intuición se siente como un hecho verdadero, como una certeza y se percibe como un don relacionado con la profecía o la clarividencia[119] (Holzapfel, 2017). Así la experimentan tanto Jenny como otras de las interlocutoras, como por ejemplo

[119] "En el moderno Occidente, la noción de profecía implica la realización de un discurso público que contenga un mensaje social o político orientado al futuro, tanto que el significado del término puede reducirse al simple acto de prever el futuro: la imagen emblemática es, por tanto, la del profeta del Antiguo Testamento, que invoca el nombre de Dios y condena los pecados de su gente" (Leavitt, 2002: 281 en González 2013: 227).
Por otra parte, La clarividencia se puede definir como

> "una habilidad sobrenatural para recibir información sobre eventos del pasado, presente y futuro, que es inaccesible para obtener por medios racionales. A diferencia de la adivinación a través de diversos métodos, como por ejemplo las cartas del divino tarot; el espiritismo o cualquier tipo de ciencias ocultas, la clarividencia implica un apego a la personalidad del clarividente, y no a los métodos utilizados por él. La creencia en la existencia de clarividentes en el mundo real es bastante común, aunque no se han registrado casos de clarividencia científicamente confirmados" (Sintes, s/a).

Pamela, la cual me indicó que desde niña había tenido "sueños lúcidos[120] y clarividencia" y que considera que tiene un "sexto sentido" e "intuiciones de protección".

Una de las primeras personas que me habló de las intuiciones fue Paula Carvajal, quien indicó que a lo largo de los años había ido desarrollando la intuición y que con el paso del tiempo, aprendió a "hacerle caso" y a "leer" lo que le decía: "empecé a creer que los sueños y la intuición son una forma importante de obtener información". Paula ha aprendido a creer en sus intuiciones y a decodificar las señales que le envían información y sabiduría. Paula indicó que "a través de la sangre uno hereda mucha información" y que para llegar a comprenderla tuvo que vivir un proceso personal de relación con su "raíz kakana". Es decir, para conseguir decodificar esa información que posee de manera innata, previamente fue necesario que se vinculara con su memoria ancestral que fluye por su sangre o *awuar*.

Como se puede observar, Paula nombra al pueblo indígena al que pertenece, como kakano y lo llama así porque con ese nombre se autoidentificaba su tatarabuela. En la familia de Paula se han mantenido en uso algunas palabras de la lengua originaria de los diaguitas -el kakán-, las cuales ella utiliza, tanto en los libros que escribe, como en sus cantos. Además de esas palabras ha incorporado otras, tales como *Paxxci* "Luna", *Wachoy* "Sol" o *Lahanane* "energía superior de la Tierra", que le ha enseñado la *maychikúa* Karen Aravena. Como se observa, Paula ha dejado de utilizar palabras kakanas exclusivamente en el ámbito familiar, ya que actualmente las incorpora en sus cuentos y en los "cantos-rezos" que recibe o percibe a través de la intuición. Estos cuentos y "cantos-rezos" los difunde a través de libros o ceremonias colectivas con otros diaguitas. Según ella, canta sus rezos para que las "divinidades", es decir, las que la comunidad *Will Amac Kakán* denominan *"lasta Caoh Uno"* (*nuestras energías protectoras*) -*Lahanane*, *Ipachay*, *Paxxci*, *Wachoy*, etc.- la puedan escuchar.

[120] Los sueños lúcidos se diferencian de los sueños comunes y corrientes, en que las personas toman conciencia de estar soñando mientras están soñando.

> "Un soñador lúcido es capaz de irse a dormir por la noche y despertarse dentro de un sueño con una percepción única que le permite comportarse como alguien que está despierto, que ejercita su voluntad, imaginación y recuerdos de la vida diurna. Una vez lúcido, eres capaz de explorar los elementos del sueño e incluso modificarlos" (Tuccillo *et al.* 2014: 10).

A continuación, transcribo un **"**canto-rezo" de Paula Carvajal:

"*Paxxci mamai, paxxci mamai, paxxci mamai, taita Wachoy, taita Wachoy, taita Wachoy. Ypachay* abre la tierra, *komanmachay* danos agüita, *Zapan Zucun* cuida niñitos, *Lahanane* da los alimentos, también el guanaco. Algarrobo y chañar, *Ypachay* abre la tierra, *ay chey Ypachay*"[121].

La traducción que aquí presento es libre, resultado de mi familiarización con el kakán,así como las pautas indicadas por las protagonistas de este trabajo. Al no existir ni diccionarios ni gramática de la lengua, no se puede realizar una traducción consensuada:[122]

> Madre -energía de la Luna-, mamita -energía de la Luna-, madre -energía de la Luna-, padre -energía del Sol-, padre -energía del Sol-, padre -energía del Sol-, -energía relacionada con lo femenino y que se encarga de regular el equilibrio en la tierra y de controlar los ritmos de las estaciones abre la tierra para poder tener alimentos- abre la tierra, -energía del Agua (madre sagrada del agua)- danos agüita madre sagrada Agua, danos agüita. -energía protectora de los niños- cuida niñitos, -ser superior, energía pura y creadora de la existencia en la Tierra- da los alimentos, también el guanaco. Algarrobo y chañar, -energía relacionada con lo femenino y que se encarga de regular el equilibrio en la tierra y de controlar los ritmos de las estaciones abre la tierra para poder tener alimentos- abre la tierra, desde mi espíritu yo te agradezco -energía relacionada con lo femenino y que se encarga de regular el equilibrio en la tierra y de controlar los ritmos de las estaciones abre la tierra para poder tener alimentos-.

---

[121] Paula me explicó el significado de algunas de las palabras que utilizó:

> "komanmachay, por ejemplo, eso es distinto a lo que dice la *maychikúa* (Karen Aravena), porque para mí, la madre del agua, lo que yo sé… como la nombro es *ko,* de 'agua' y *mamanchay* que significa 'madre sagrada, madre-sagrada-agua'. Pero según la cosmovisión que Karen entiende la espiritualidad, la deidad, la divinidad del agua es *Chawuar*. Ella la nombra como *Chawuar* y nosotros la nombramos como *komanmachay*. *Wachoy* es el 'sol'. Yo digo, 'mamita luna, mamita luna', *(paxci mamai, paxci mamai*) eh…. 'padre sol', (*taita Wachoy*) y después *Ypachay* abre la tierra para poder tener alimentos. La *Lahanane* también nos da algarrobo. El Guanaco que nos de el alimento de la carne, que es como la de dónde sacamos la carne y aún se come, aun se come acá la carne de guanaco como charqui… es una costumbre ancestral".

[122] Actualmente no existe un diccionario y menos aún una gramática unificada sobre la lengua kakán, por esta razón, no puedo ofrecer una traducción con las herramientas científicas ni analíticas contemporáneas.

Paula está convencida que ha "recibido a través de la intuición" estos cantos y "otras cosas". Ella nunca había cantado ni tenía conocimientos musicales previos, pero cuando empezó su proceso de construcción identitaria y buscó su "espiritualidad propia" -alejándose del cristianismo y de otras religiones, como la mormona, y de cosmovisiones nativas que estudió durante esa búsqueda, como la inca y aymara-, intuitivamente comenzó a realizar sus cantos. Finalmente, cuando descubrió que era diaguita/kakana encontró "la espiritualidad" que siempre estuvo buscando:

> "Yo me conecto tan especialmente con mi entorno, con mi herencia, con todo lo que es diaguita, con mi territorio. Creo que así logré hacer esa conexión y logro sentir esa plenitud que buscaba a veces en la religión. La encontré acá y mi manera de expresarlo me ha surgido a través de los rezos, cantos. Hoy día no me imagino mi vida sin ser diaguita".

El primer canto-rezo que realizó Paula lo recibió "a través de la intuición"; en ese momento una melodía le "empezó a fluir" y realizó "un canto dedicado al agua" (*taki kó*) para pedir por "la bendición y la provisión" de ésta. Este primer canto que ella "dejó salir", lo recibió sin mediar el pensamiento racional, una de las características que desde el comienzo de este capítulo es parte de la intuición. A partir de ese momento continúan fluyéndole cantos de manera intuitiva y, cada vez que eso sucede comienza a cantar inconscientemente: "no los saqué de ninguna parte, sino que me viene no más, me salen por la boca". Para Paula sus "rezos" son algo que "palpita dentro" de su ser y al "cantar" siente que "alguien habla" por su "boca", sus ancestros:

> "Es como que… esa intuición, no es mía, o esa información no es mía. Estas canciones no son mías, me llegaron de algún otro plano o no sé, de, de la naturaleza, de mis ancestros, o de mis ancestras, o de los que caminaron por aquí. Llevamos diez mil años caminando por estas tierras y alguna esencia ha quedado, por eso estamos acá".

Además de en sus cantos-rezos Paula percibió intuiciones mientras escribía los dos libros que ha publicado. En los agradecimientos del último de ellos (fig. 64), Paula nuevamente, hace referencia a la sangre: "Recordar a mi querida ancestra Laurita Bórquez quien me heredó el amor a mi sangre diaguita y valor de nuestras costumbres" (Carvajal 2021: 1).

Figura 64. *Cuentos de las abuelas Kakanas*, libro escrito por Paula Carvajal (2021).

Como ya se indicó, las intuiciones ayudaron a Paula a escribir sus dos libros: "ambos tienen mucho de tradición oral familiar pero también de intuición y sueños". Al igual que Paula, el poeta guatemalteco-maya-k'iche Humberto Ak'abal también utiliza la intuición durante el proceso de creación de sus libros (Astvaldsson, 2012). Esto no es de extrañar, ya que tanto la intuición como los sueños desde tiempos inmemoriales han sido fuente de creación artística y científica[123], en efecto, "la intuición es una de las etapas del proceso creativo y, en consecuencia, es común a la ciencia y al arte (incluyendo al humor)" (Filardo, 2011: 64). Otras de las capacidades que Paula cree que tiene gracias a las intuiciones es saber, de manera inmediata, si una persona "es buena o no, solo con mirarla". En este sentido, la

[123] Son muchos los artistas y científicos que han hablado sobre esto, para mencionar solo algunos tenemos al psiquiatra Carl Gustav Jung, al químico orgánico Friedrich Kekulé y al cineasta, actor, escritor y "psicomago" Alejandro Jodorowski, cuyas obras o descubrimientos han sido influenciadas por sus sueños. Por otra parte, entre los científicos e inventores que han tenido intuiciones en sus procesos de investigación, que culminaron con grandes descubrimientos o teorías, tenemos a Gutenberg (Kneller, 1978 en Filardo 2011: 64-65), Arquímides y Newton (Filardo 2011: 64), entre muchos otros. Remito al lector a Filardo (2011), para ver el papel de la intuición en los descubrimientos e invenciones en la física.

intuición ha sido definida por la corriente escolástica de Occidente como "la adecuación entre el sujeto y la cosa, o bien, como aquello que hace que el sujeto conozca el objeto directamente, sin valerse de mediación alguna" (Marías, 1999 en Torres y García, 2019: 71). Esta capacidad de Paula indica que ella puede conocer a una persona directamente, sin valerse de mediación alguna. Como describen Macarena Torres y Cristóbal García, "con una sola mirada el sujeto logra captar el fenómeno en su totalidad" (Torres y García, 2019: 72). Como ya hemos visto, esta intuición hacia el carácter de las personas, es común en otras diaguitas.

Rosa Contreras también tiene la habilidad de sanar a través de las hierbas medicinales, pero además, utiliza tierra humedecida para curar: "a mí me gusta hacer sanación con tierra po', hago bolitas de barro y las pongo en la guatita [abdomen] y ayudan harto". Rosa cree que tiene ese conocimiento intuitivo porque en el pasado fue una *meyka*, por lo tanto, de ahí habría heredado esa sabiduría.

Halszka Paleczek indicó que a medida que ha ido "creciendo y madurando" se ha percatado de que las intuiciones que tiene son "reales". Por ejemplo, ella siempre ha tenido la intuición de que en otra vida habitó en territorio diaguita:

> "De hecho, ahora último me lo han confirmado, he conocido gente que canaliza, cosas así, y me lo han dicho sin que yo les cuente mi arraigo con esta tierra, yo me volví ahora a Peralillo (IV Región, Coquimbo), a la tierra donde estaban mis abuelos, de donde viene mi familia originalmente, me fui de la ciudad y todo, porque siento muy fuerte el llamado, pero eso sin haberlo comentado a estas personas que canalizan me lo han dicho, que yo estaba aquí antes".

Con respecto a lo indicado por Halszka hay tres elementos que considero importante señalar: en primer lugar, el hecho de que asegure con rotundidad que las intuiciones que tiene son ciertas; en segundo lugar, la importancia que tiene para ella el haber abandonado la ciudad para ir a vivir al territorio de sus ancestros; y, por último, que exprese que esa decisión de cambiar su habitat fue motivada por un fuerte "llamado". Los ancestros enlazan los tres puntos entre sí, ya que Halszka tiene intuiciones por su "conexión" con ellos y abandonó la ciudad para vivir en el territorio de sus antepasados, porque escuchó su llamado. Halszka da más verosimilitud a las intuiciones que tiene desde que está viviendo en el territorio del que eran oriundos sus antepasados maternos. Al igual que otras interlocutoras, como por ejemplo Daniela Salazar, abandonó la ciudad -"un lugar al que creía que no pertenecía"- al "sentir el

llamado de los ancestros". Cuando volvió al territorio de sus antepasados maternos comenzó a prestar más atención a las intuiciones o inspiraciones que le llegaban y a recibir ciertos "saberes". Ella siente que estos conocimientos le llegan, en primer lugar, porque está "abriendo el canal" para que puedan circular y, en segundo lugar, porque está más atenta, tanto a las señales que va teniendo, como a "los mensajes ocultos" que hay en el paisaje. Indica que ahora presta más atención a "lo que no está implícito en la materialidad".

Halszka cada vez confía más en sus intuiciones y, por lo tanto, va atreviéndose en mayor medida "a tomar por verdad" lo que va sintiendo. En este sentido Jung expone que "para que la intuición llegue a vías, de hecho ha de reprimirse en grado sumo la percepción (…) por percepción entiendo en este caso la simple y directa percepción sensible como dato fisiológico y psíquico distintamente contorneado" (Jung, 1985: 136). Efectivamente, desde que llegó a Peralillo, la tierra de sus ancestros diaguitas maternos, Halszka está suprimiendo la percepción para dar paso a la intuición o, como señala ella, a la "apertura de sus canales". En otras palabras, para permitir que le llegaran las intuiciones, está dejando a un lado la percepción física, material y sus prejuicios mentales.

La palabra intuir viene del latín "*intueri*" que consta del prefijo -*in*- y del verbo *tueri*. Uno de los significados de *tueri*, que se relaciona con la poesía latina, es el de "mirar y/o contemplar"[124], pero es un mirar mas allá de lo material. Justamente eso es lo que Halszka hace durante sus paseos por lugares del territorio diaguita; intenta ver más allá de lo aparentemente visible, reprimiendo la percepción sensorial[125], para así llegar a sentir, de manera íntima, instantánea y atemporal, un conocimiento oculto. Tengamos en cuenta que la intuición se relaciona con captar lo esencial de algo, de una situación o incluso de un conjunto de problemáticas complejas. Esto se obtiene desde la proximidad, a través de sumergirse en la situaciónes o en los objetos (territorio, animales, etc). Es decir, es contrario al conocimiento racional, ya que éste necesita alejarse para buscar las razones, y desde ese distanciamiento encontrar explicaciones (Holzapfel, 2017).

[124] Cita extraída de: https://etimologias.dechile.net/?intuir
[125] Según como entiende Carl Gustav Jung la percepción (Jung, 1985: 136).

Al igual que Halszka, Yolanda Rojas considera que desde que se fue a vivir al territorio diaguita, su intuición se potenció: "tengo desarrollada la intuición, y de hecho cuando volví a vivir acá, porque yo soy de aquí (IV Región, Coquimbo), eso se acentuó más". Yolanda vincula sus intuiciones con una herencia que le han transmitido sus antepasadas que se dedicaron a la sanación, asumiendo que estas especialistas rituales tenían capacidades que les permitían percibir la realidad no evidente, oculta: "yo siempre lo he relacionado de ahí pa' atrás… a mi abuela, a mis bisabuelos, mi papá me decía que mi abuela era partera".

Para todas las diaguitas fue complicado explicar cómo sienten las intuiciones que perciben. Esto no es de extrañar ya que, en cierto modo, la intuición es incomunicable (Holzapfel, 2017), no obstante, sí se puede intentar develar lo que se intuye. Los ancestros, en algunos casos, ayudan a los diaguitas a tomar decisiones, ya sea a través de los sueños o de las intuiciones y, en otros casos, les envían la fuerza necesaria para elegir resoluciones. Yolanda considera que una persona diaguita, cuanto más se aleje de la cultura occidental y más se acerque a su cosmovisión indígena, tendrá mayor cantidad de intuiciones.

La madre de Mario Aballay también sintió un "llamado". Mario, al igual que la mayoría de los diaguitas que han participado en esta investigación, no descubrió que era diaguita hasta que fue adulto. Su madre, que tampoco sabía que era descendiente de indígenas intuyó, al igual que Johanna Liquitay, que lo era y por ello inició una serie de viajes en busca de su identidad indígena: "En esos años yo acompañaba la búsqueda de mi madre, mi madre era la que tenía la intuición de que éramos indígenas o descendientes de los indígenas, y… esa intuición lleva a mi madre a recorrer, por ejemplo, el Valle del Elqui (IV Región).

Entre las diaguitas que relataron sus intuiciones se observa una forma particular de relacionarse con el mundo, de entenderlo, percibirlo y vivirlo que "combina la intuición con el análisis" (Astvaldsson, 2012: 317). Para ellas, las intuiciones forman parte de su vida, de su cotidianidad, les ayudan, les advierten y les relacionan con el territorio y con los ancestros. La intuición emocional o emotiva como forma de conocimiento fue reconocida y estudiada por varios filósofos como Plotino, San Agustín, Blas Pascal, Henri Bergson, David Hume, Baruch Spinoza (Filardo Bassalo, 2011). En este tipo de intuición el sujeto percibe el valor de un objeto, de una situación o de una o varias personas y, a diferencia de la intuición intelectual -por la cual se capta la esencia (*eidos*) de un objeto, de una situación o de una persona-, a través de la intuición emocional se captan sus utilidades, valores o cualidades, es

decir, si un elemento es util y para qué, qué cualidades tiene o si alguien es fiable o no (García Morente, 1980). En este tipo de intuición:

> "lo que captamos no es lo que el objeto es, sino lo que el objeto vale, es decir, si el objeto es bueno o malo, agradable o desagradable, bello o feo, magnífico o mísero. Todos estos valores que están en el objeto son captados por una intuición predominantemente emotiva" (García Morente, 1980: 32).

En este sentido, cuando Daniza Alvarez, Gisella Bordones o Paula Carvajal se refieren a que pueden intuir si una persona es "buena o mala" o si les mienten, estarían percibiendo una intuición emotiva. Concretamente, esto le sucede a Daniza cuando dice que "sabe" si una persona le está mintiendo o no: "solo lo siento, no sé… es algo bien especial. Sentir los corazones (*amack*) como se dice, ver el corazón de la persona". Según Daniza, ella es capaz de "sentir la energía, o el *Caohiri* de la otra persona".

7.2. Tipos de intuiciones

Filósofos alemanes de principio del siglo XIX como Johann Gottlieb Fichte, Friedrich Schelling, Georg Wilhelm Friedrich Hegel o Arthur Schopenhauer, entre otros, consideraban que "el método esencial de la filosofía era lo que ellos denominaban la intuición intelectual (García Morente, 1980). Según estos filósofos la razón humana tiene una doble misión. En primer lugar, la de penetrar intuitivamente en el corazón, en la esencia misma de las cosas para "descubrir el mundo inmanente de las esencias racionales bajo la capa del mundo aparente de las percepciones sensibles" (Graham, 1992: 5) y, en segundo lugar, partiendo de"esa intuición intelectual, construir *a priori*, sin valerse de la experiencia para nada, de un modo apriorístico puramente, mediante conceptos y formas lógicas, todo el armazón, toda la estructura del universo y del hombre dentro del universo" (García Morente, 1980: 25). Dichos pensadores tenían en su vida "una especie de iluminación mística, una intuición intelectual, que los hacía penetrar en la esencia misma de la verdad" (García Morente, 1980: 25).

Cuando Rosa Contreras expone que le "gusta hacer sanación con tierra" y que hace "bolitas de barro" que coloca en el abdomen de los enfermos para sanarles está percibiendo

un conocimiento intuitivo intelectual por el cual capta la esencia (*eidos*) curativa de esa tierra humedecida que utiliza. A través de esta intuición intelectual Rosa desentraña y penetra en el significado del barro entendiendo y comprendiendo su esencia. "Mediante un acto directo del espíritu la intuición intelectual capta la esencia o sea lo que el objeto es" (García Morente,1980: 31). Esto le sucedió también a Jenny Henríquez, cuando percibió una intuición intelectual y comprendió la esencia del simbolismo del colibrí que le fue a visitar, mientras su hijo era intervenido quirúrgicamente.

Halszka Paleczek también recibe intuiciones intelectuales cuando camina por el territorio del que eran oriundos sus antepasados y se relaciona con él, para captar "mensajes ocultos" e inmediatos que están mas allá de la materialidad y de la razón, profundizando así en su esencia. Como se ha expuesto anteriormente, vivir en el territorio de sus antepasados es otro factor determinante para que las diaguitas se puedan relacionar con la información ancestral que albergan en su interior.

Tanto Halszka, como Daniela Salazar y Yolanda Rojas sintieron "el llamado de los ancestros" y actualmente viven en diferentes territorios rurales de los que eran oriundos sus antepasados diaguita. Desde que abandonaron la ciudad y se fueron a vivir allá tienen más intuiciones, a las que les dan mayor verosimilitud. Además, perciben con más intensidad los conocimientos de sus ancestros. Ahora son capaces de sentir de manera personal e inmediata una sabiduría que estaba oculta interior.

Según el filósofo brasileño Jacob Bazarian: "Etimológicamente hablando, la intuición es un conocimiento directo, una especie de visión inmediata de los objetos y de sus relaciones con otros objetos, sin uso de raciocinio discursivo" (Bazarian, 1986: 41). Bazarian distingue entre dos tipos de intuición: la intuición de evidencia y la heurística[126]. En el primer caso, lapersona que la tiene "verifica la autenticidad de un determinado hecho al presentir la claridad de una idea o un postulado" (Filardo Bassalo, 2011: 67). Un ejemplo de este tipo de intuición de evidencia es la que tuvo Johanna Liquitay, siendo una niña, cuando percibió que era descendiente de indígenas. Está intuición la verificó años después, cuando descubrió que el apellido de su abuela era de origen diaguita. Por su parte, Yolanda Rojas también tiene este tipo de intuiciones de evidencia. Un ejemplo de ello es cuando percibe una intuición, le hace caso y

[126] Del griego εὑρίσκειν (*heurískein)* "hallar".

su estado de ánimo mejora. En esas situaciones sus ancestros le indican, a través de la sensación de felicidad, que al hacer caso a la intuición que sintió tomó una decisión correcta. Es decir, a través de la sensación de mejora de su estado anímico verificaría que hacer caso a su intuición fue una acción acertada.

El segundo tipo de intuición que plantea Bazarian es la heurística, por la cual una persona "presiente o adivina la solución de un problema o descubre algo nuevo" (Filardo Bassalo, 2011: 67). Estas intuiciones aparecen directamente, de forma inmediata "en la conciencia, es decir, sin los eslabones intermediarios del razonamiento" (Bazarian, 1986: 33).En este sentido, cuando Jenny Henríquez tuvo la intuición de utilizar la sal para curar su dedo, estaba presintiendo una solución para el problema causado por el accidente que tuvo. Igualmente le sucedió cuando percibió la intuición de hacer aceite de ajo para mejorar su problema de artrosis y "subir las defensas". De alguna manera, a través de sus intuiciones (heurísticas), Jenny hallaría soluciones a diferentes problemas de salud.

Las y los chamanes -o las *meykas* como se les denominan entre los diaguitas- están relacionados con el conocimiento intuitivo y tienen un estatus elevado dentro de sus comunidades: "los chamanes poseen una cosmovisión resultado de un entrenamiento, intuición y experiencia, en la que se afirma que el desarrollo de la conciencia implica un ponerse en contacto con una fuente infinita de sabiduría, amor y poder" (Carranza, 2009: 148-149). Entre los diaguitas este cargo lo ostentan mujeres, por ejemplo, Karen Aravena (*maychikúa*), Daniza Álvarez (antigua *sanjotay* y *meyka*), Rosa Contreras (*meyka*), Jenny Henriquez (*meyka*), Paola Maluenda (*meyka*), etc, o en un futuro próximo la joven Gisella Bordones, ya que en la actualidad se está preparando para ser *meyka*.

En el sur de Chile, entre los mapuches también suelen ser las mujeres las que tienen esos cargos (*machis*) ya que "la profesión chamánica exige entre los mapuches ciertas cualidades que culturalmente se han definido como 'femeninas'…estas cualidades incluyen la intuicion, la sensibilidad y la empatía" (Bacigalupo, 1994: 12). Las *machis*, al igual que las *meykas* diaguitas "combinan distintos campos del conocimiento como la medicina tradicional y los poderes sobre-naturales de manera pragmática, y emplean el conocimiento racional y la intuición para entender y resolver problemas" (Bacigalupo, 1994: 13).

En definitiva, los poderes que poseen las o los chamanes, las machis o las *meykas* para sanar "se basan en el uso de la intuición y en la capacidad para evocar e interpretar imágenes

vívidas a través de la inducción de estados de consciencia que conducen a la producción de metáforas" (Graham, 1992: 5). Es interesante indicar que seis de las ocho mujeres diaguitas que participaron en esta investigación y afirmaron tener intuiciones son *meykas*.

CAPÍTULO VIII
HALLAZGOS, CONSTATACIONES Y CONCLUSIONES

Los pueblos diaguitas fueron conquistados y sometidos por los imperios inca y español durante el siglo XVI. Anteriormente a esto, la denominada cultura diaguita se había desarrollado en los actuales Chile y Argentina desde el siglo XI. El término diaguita fue utilizado, en un principio, por diferentes arqueólogos y posteriormente sería aceptado por los antropólogos. Como he mostrado en el trabajo, tras "violentos procesos etnocidiarios y de asimilación forzada implementados durante la colonización" (Gajardo, 2014: 79) los diaguitas, padecieron la discriminación y el olvido por parte del estado chileno. Recordemos que el etnónimo diaguita fue utilizado por cronistas españoles para referirse a los pueblos que vivían en el denominado Norte Chico chileno. En las crónicas se utiliza este término porque fue el que usaron los incas para referirse a los habitantes de esos territorios, pero en realidad, se desconoce cómo se autodenominaban los pueblos que allí habitaban. Hay que tener en cuenta que en Chile hay personas que, aunque se autorreconocen como diaguitas, no les gusta ese término por ser el que utilizaron los incas para denominar a los pueblos que sometieron cuando llegaron a esta parte del continente americano. Estas personas se autoidentifican, tanto como diaguitas, como kakanos, en referencia a la lengua que utilizaban sus antepasados.

Como se expuso en este trabajo, a los diaguitas "se les nombra en el periodo colonial, especialmente en el valle de Elqui, pero en tiempos republicanos, desde el siglo XIX, desaparecen como categoría étnica y social" (Molina, 2016: 83). Los pueblos diaguitas-kakanos experimentaron un proceso de etnotanasia[127], siendo gradualmente eliminados o extinguidos por la dominación militar, cultural y política de los incas, los españoles y los criollos chilenos. Es decir, los pueblos que hoy en día son denominados y que se autorreconocen como diaguitas, sufrieron durante cientos de años diferentes formas de opresión cultural. Durante estos años desaparecieron gran número de sus miembros y la mayoría de sus tradiciones, costumbres y creencias.

[127] El término "etnotanasia" aparece en el texto de Galo Luna *Yo soy diaguita*: "La última línea argumentativa es la etnotanasista, que da muerte a la etnia Diaguita, expresando que el pueblo originario de los Diaguita fue asimilado en un triple proceso que comenzó con la conquista incaica, seguida de la conquista española, terminando con la asimilación forzada llevada a cabo por el Estado chileno" (Biblioteca del Congreso Nacional 2006).

En el año 2004 la Secretaría Regional Ministerial de Planificación de Atacama (III Región), encargó realizar un diagnóstico sociocultural de la etnia diaguita a un grupo de investigadores. Tras su favorable informe, siendo presidenta de Chile Michelle Bachelet (2006-2010), a través de la Ley Nº 20.117 se reconoció, tanto "la existencia y atributos de la etnia diaguita, como la calidad de indígena diaguita" (Ley 20.117).

Al contrario de lo que sucedió en Chile con otras etnias, como la mapuche o la aymara, cuyo reconocimiento fue la culminación de un largo proceso de etnogénesis, el pueblo diaguita comenzó su proceso de reconstrucción a partir del reconocimiento legal. Recordemos que el concepto de etnogénesis nos sirve para describir, analizar e interpretar diferentes fenómenos de resurgimiento y de reivindicaciones identitarias. En este sentido podemos relacionar la etnogénesis diaguita, más con el resurgimiento de un pueblo originario al que se le daba por extinto, que con un proceso largo y continuado de reivindicación étnica. Antes del reconocimiento legal eran pocas las personas que se autoidentificaban como descendientes de los diaguitas. Por lo tanto, fue gracias al empuje y al trabajo, por un lado, de algunos políticos y personas que ya entonces se autorreconocían como diaguitas, y por otro, al visto bueno dado por un grupo multidisciplinar de historiadores, antropólogos, geógrafos, abogados y arqueólogos, que se pudo lograr que el Estado chileno reconociera la existencia de la etnia diaguita. Previamente a la promulgación de la ley Nº 20.117, no existía en Chile un gran movimiento étnico diaguita que luchara fuertemente y durante años por conseguir el reconocimiento de este pueblo originario. Un proceso similar al sucedido con los diaguitas se ha dado con el pueblo chango, la última etnia reconocida por el Estado chileno[128].

Si tenemos en cuenta que etnia se refiere a un grupo de personas que comparten características culturales, lingüísticas, históricas y sociales específicas, se puede asegurar que la etnia diaguita desapareció con el paso de los siglos. En Chile no se mantuvieron cohesionadas identitariamente comunidades o grupos de personas que compartieran características

[128] El día 17 de octubre de 2020, mediante la ley N° 21.273, que modifica la actual ley indígena 19.253 se reconoció al pueblo chango como el décimo pueblo indígena dentro de la legislación chilena ("etnia", según la nomenclatura de la ley).

culturales, históricas o sociales propias de los antiguos diaguitas-kakanos. Además, la lengua de estos pueblos, el kakán, dejó de utilizarse.

Los diaguitas, al ser conscientes de que las características culturales propias desaparecieron hace varios siglos, están intentando reconstruirlas. En la búsqueda de elementos que les ayuden en este proceso, preguntan a sus familiares más ancianos sobre sus costumbres culturales, con el fin de recabar vestigios de sus tradiciones ancestrales. Por otra parte, leen estudios históricos, antropológicos y arqueológicos; también indagan en sus genealogías, consultan a otros diaguitas que poseen un rol espiritual importante dentro del pueblo, y se contactan con diaguitas argentinos para intercambiar información. Pese a todo esto, los datos que encuentran, además de ser insuficientes, no son completamente fiables. Es entonces cuando comienzan a recurrir a un hecho que, no por ser evidente, deja de ser algo fundamental: el descubrimiento de que hace cientos de años, sus antepasados fueron diaguitas-kakanos. Es decir, de lo único que pueden estar completamente seguros es de que sus ancestros fueron diaguitas. Así, las "conexiones" (en sus propios términos) con estos, los que tienen las respuestas verdaderas, se convierten en un hecho trascendental, tanto para su construcción personal del ser diaguita, como para el proceso de etnogénesis de todo el pueblo.

Como se analizó en esta tesis, estas relaciones pueden darse desde los ancestros hacia los diaguitas actuales, o de éstos hacia sus antepasados. Cuando esto último sucede, los diaguitas solicitan a sus antepasados que les transmitan información, confianza, tranquilidad y conocimientos. En este contexto es importante recordar que los diaguitas consideran que algunas personas, especialmente las mujeres en el ámbito del hogar, mantuvieron a lo largo de los siglos algunas tradiciones, costumbres y valores de sus antepasados. En la mayoría de las ocasiones, estas "abuelas", como son denominadas por las protagonistas de este trabajo, no se autoidentificaban como diaguitas.

Como se expuso en la tesis, la *meyka* Carolina Herrera considera que gracias al reconocimiento de su identidad y de su cultura, los diaguitas pueden "recuperar la memoria" que se perdió. Carolina es consciente de que muchas de las tradiciones diaguitas desaparecieron, y que la única manera de recuperarlas es preguntando, tanto a sus familiares vivos más ancianos, como a los ancestros. Por su parte, Osvaldo Rojas considera que los diaguitas tienen que "reinventar" muchos elementos de su cultura, afirmando que es legítima esa reinvención ya que les "robaron" su cosmovisión. Para "recuperar" la cultura de sus

antepasados, los diaguitas deben activar la "sabiduría antigua" -o "memoria ancestral"- que está de manera innata en su interior. Numerosos diaguitas, antes de autorreconocerse como miembros de este pueblo originario, sintieron un "llamado" que años después identifican que provenía de sus ancestros. Estas señales les indicaban que había llegado la hora de despertar y de autorreconocerse como diaguitas-kakanos. El llamado proviene, según afirman, de su memoria ancestral. Recordemos que algunas comunidades creen que los diaguitas, a través de la sangre (*awuar*), heredan una memoria ancestral que porta el conocimiento de sus antepasados sanguíneos (*anku*). Esta memoria, energía o carga ancestral, en la mayoría de los diaguitas, se encuentra en un estado de latencia dentro de su ser. Para activarla deben establecer una relación con sus ancestros, ya que sin ella no es posible acceder a la totalidad de la memoria ancestral. En numerosas ocasiones, como por ejemplo en el caso de la *meyka* Carolina Herrera, son los ancestros los que envían señales a sus descendientes para que despierten. Carolina indicó que en el año 1998 los ancestros le dijeron: "¡despierta, despierta, despierta!' (…) sí, tenía que renacer". Ella asegura que fueron sus antepasados los que le hablaron indicándole que su "sangre indígena se estaba revitalizando".

Durante está investigación se constató que los diaguitas utilizan la palabra "despertar" para referirse al hecho de tomar consciencia de su identidad étnica, y al posterior autorreconocimiento. Es decir, el "despertar" se vincula con su proceso de construcción del ser diaguita. Como se expuso en este trabajo, los términos "despertar" (*atickts*), "renacer" (*atickts*), "sangre" (*awuar*), "corazón" (*amack*) y el verbo "conectar", relacionados con los mensajes y la transmisión de conocimientos que los ancestros comunican a sus descendientes, están siempre presentes en los modos de ser y sentirse diaguitas. Numerosas personas que se consideran parte de este pueblo originario aseguran que su misión es redescubrir las tradiciones y creencias de los antiguos diaguitas, y que para ello es necesario el relacionarse con sus antepasados que fallecieron hace mucho tiempo. Como indicó la *meyka* Carolina Herrera, hay que "decirles a los espíritus de los ancestros que nos reconecten la memoria con la identidad".

***

Ante la discontinuidad histórica anteriormente señalada, reflejada en una falta de conciencia étnica por parte de generaciones anteriores, se produce una autorreflexión identitaria que lleva a las diaguitas a buscar respuestas a sus inquietudes a través de las personas más ancianas de las familias. En esta investigación constaté que, normalmente, son las mujeres diaguitas las que conversan y preguntan a sus "abuelas" acerca de sus antiguas costumbres. Recordemos que en el Capítulo IV se expuso que para los diaguitas el concepto de "abuela" es muy amplio y atemporal. En esa categoría de parentesco incluyen tanto a las abuelas, bisabuelas, tatarabuelas o tías abuelas. Como se indicó anteriormente, en la mayoría de las familias, (aunque también hemos visto que hay excepciones), las "abuelas" no se autorreconocen como diaguitas. Sus descendientes, las protagonistas de este trabajo, intentan recuperar las tradiciones, costumbres, valores y creencias de las ancianas, ya que ellas sí consideran a estos elementos como parte de la identidad diaguita. Es decir, que las diaguitas indigeinizan los rasgos culturales que les cuentan sus "abuelas," pensándolos y reconstruyéndolos como parte de las tradiciones propias de los diaguitas. Por lo tanto, las diaguitas recurren a las "abuelas" en busca de conocimientos y tradiciones, por un lado, con el fin de recuperarlas y por otro, para construir su propia identidad. Las costumbres y creencias que consiguen rescatar son rápidamente compartidas con sus familiares y con otras diaguitas. Esta es una forma de ir poco a poco "construyendo pueblo", como ellas mismas indican.

La información que consiguen las diaguitas tras hablar con sus "abuelas" es de mucho valor, pero insuficiente para reconstruir por completo su identidad. Por eso, en la búsqueda de respuestas, se establecen diferentes relaciones con los antepasados. Otras veces son las "abuelas", u otros ancestros, los que se contactan con sus descendientes. Las antepasadas son, en la mayoría de las ocasiones, las encargadas de transmitir los conocimientos, las tradiciones culturales, fuerza y energías y, en algunos casos, los dones a sus descendientes.

Como se ha evidenciado en esta tesis, para las diaguitas "las abuelas" forman parte de ellas mismas. Como indicó la *meyka* Carolina Herrera: "nunca se han ido para ningún lado, ahí están, viviendo en nuestro corazón y están luchando por hacer su supervivencia (…) esas viejas están acá, están dentro, están vivas".

Como se señaló anteriormente, las mujeres diaguitas consideran que tienen la misión de recuperar, potenciar y difundir las tradiciones, creencias y valores de sus "abuelas". Este

sentimiento les motiva y les llena de orgullo. Creen que ha llegado la hora de reivindicar el legado de sus ancestros, de salir de la oscuridad y gritar que los diaguitas han despertado y renacido. Consideran que llegó la hora de despertar, de no callarse más y de reconstruir el pueblo diaguita-kakano. Como indicó Ana Torres: "el momento de la lucha y el momento del despertar llegó ahora. Estos tiempos es para eso… el pueblo va a resurgir con fuerza porque el despertar está despertando las consciencias de los más jóvenes y, éstos vienen con la fuerza de los espíritus que ya partieron". Insistiendo en esta idea Carolina Herrera señaló:

> "ellos [los ancestros] me decían: '¡despierta, despierta, despierta!' (…) Si, tenía que renacer. Sentí que del cielo vino un lenguaje importante y me dijeron que tenía que tener la claridad para tomar una decisión, un camino, y quienes me hablaban eran los ancestros, que mi sangre indígena se estaba revitalizando".

En su camino hacia la reconstrucción del pueblo diaguita, las protagonistas de esta tesis no están solas, pues en todo momento se piensa en los ancestros como parte de ellas, inspirándolas, acompañándolas y enviándoles señales, tanto en vigilia, como a través de los sueños. Las "abuelas" durante siglos fueron las guardianas y transmisoras de la sabiduría y de la cultura diaguita. Recordemos que la *meyka* Ana Torres indicó que sus "abuelas fueron sabias, sabias en guardar en secreto su legado y transmitirlo a través de cantos, a través de enseñanzas y eligiendo sólo a un miembro de la familia para poder resguardarlo, este nunca murió, se mantuvo en secreto". Por su parte Ana Godoy, señaló que ella está sintiendo "un bonito despertar", es "vivir la historia de mi abuela". Las diaguitas creen que ha llegado el momento del renacer. Según Ana Torres: "por eso en este tiempo hay tanto apogeo… por la lengua, por las enseñanzas, por aprender de ellos [de los ancestros], cómo vivieron, cómo fueron…". Las diaguitas consideran que al despertar étnicamente y establecer relaciones con sus "abuelas", éstas renacen en ellas.

Las protagonistas de está investigación, ni ocultan ni se avergüenzan de la discontinuidad étnica de sus generaciones pasadas. Por el contrario, esta circunstancia les anima y motiva a realizar un proceso de puesta en valor de la misma. Esta resiliencia étnica, les proporciona la capacidad de recuperarse de los efectos adversos de la opresión y la discriminación que sufrieron sus ancestros durante muchos años. Gracias a la resiliencia étnica, las diaguitas, están desarrollando una serie de estrategias que les permiten reafirmar su

identidad. En vez de dejarse vencer por la adversidad que supone no conocer, ni sus antiguas costumbres ni la cosmovisión diaguita, -aspectos esenciales para cimentar su ser indígena y para reconstruir su pueblo-, convierten la discontinuidad en el elemento más visible de su etnogénesis.

La etnia diaguita busca redefinir y reconstruir su identidad a través de la revalorización de sus antepasados y de la revitalización cultural. No ocultan el etnocidio que sufrieron como pueblo, al contrario, se sienten orgullosas de qué a pesar de lo que padecieron, en la actualidad son reconocidas por el Estado chileno, como un pueblo originario. Pero saben que, aunque su etnia tenga desde el año 2006 este reconocimiento, su pueblo está recién empezando a cimentarse. Su misión es avanzar en ese proceso de reconstrucción, y lo están haciendo por ellas, por sus descendientes y, sobre todo por devolverles la dignidad y el respeto a sus ancestros, ya que los diaguitas no olvidan que estos fueron durante años asesinados, mutilados -física y culturalmente- y discriminados. Como indicó Lilian Trigo:

> "Nosotros es como volver a renacer, volver a decir: ¡oye acá estamos vivos, nosotros existimos! Porque nos quisieron borrar, pero acá estamos. Yo me siento feliz, siento orgullo de ser perteneciente a un pueblo, aunque haya sido asesinado, matado. Mi pueblo tiene historia, mucha historia y eso es lo que se debe conocer, todo lo que nos hicieron a nosotros, casi nos exterminaron, ¡pero no!, acá estamos. Somos semilla y la semilla está brotando, está creciendo, de poco se ha ido armando de nuevo un árboly yo creo que esto viene para algo más grande, por algo se están organizando. Nosotros lo que necesitamos es organizarnos, levantarnos y decir: ¡aquí estamos!".

***

En esta tesis también se ha constatado que las diaguitas tienen la seguridad de que cuando viven en el territorio rural en el que habitaban sus antepasados, y lo hacen de manera similar a como estos lo hacían, los conocimientos ancestrales que están en su interior emergen y se activan. Ésta es una de las razones por la cual, algunas de ellas, están emigrando a zonas rurales de la III y de la IV Región. El proceso que entonces surge y que explican en las conversaciones mantenidas con ellas, comienza con esta "conexión" con el territorio. El volver a vivir en él, y en cierto modo, el hacerlo como lo hacían sus antepasados, hace que despierten

y recuperen conocimientos que estaban en estado de latencia en su interior. Es decir, que se active, mencionan, la "memoria ancestral" que porta la fuerza, la esencia y los conocimientos de los antepasados sanguíneos. Recordemos que Paola Maluenda, Carolina Herrera y Eliecer Maluenda utilizaron, explícitamente, el término "memoria ancestral". Por su parte, Osvaldo Rojas utilizó "carga ancestral", Karen Aravena "energía ancestral" y "capacidad energética" y Daniela Salazar "sabiduría antigua".

Desde el corazón, y a través de la sangre, fluye la memoria o energía ancestral, a saber, la potencia y el conocimiento de los ancestros sanguíneos (*anku*). Al vincularse con ella, por un lado, despiertan (*atickts*), y por otro, hacen que los ancestros renazcan (*atickts*). El vivir o pasar tiempo en los antiguos territorios diaguitas-kakanos, hace que la "conexión" o relación con los ancestros se dé con mayor fluidez. Gracias a ello, se refuerzan sus conocimientos y su sentimiento de pertenencia al pueblo de sus antepasados. La lógica que plantean afirma que cuantas más personas vivan o visiten asiduamente las zonas rurales de este territorio, más diaguitas lograrán la "conexión" con los ancestros. Como consecuencia de esto, los antepasados les ayudarán en su proceso de afirmación de ser diaguita; lo que supondrá que su etnia se reconstruirá de manera más fuerte y consistente.

Tal y como se expuso anteriormente, la memoria ancestral ha estado por muchos años en estado de latencia, es decir, en un modo latente de aparente inactividad. Para que la memoria ancestral deje de estar en ese estado de aparente inactividad es necesario despertar o renacer (*atickts*). Fue Karen Aravena quien indicó que *atickts* era una "palabra ceremonial" y, añadió que: "es renacer al espíritu ancestral que posa en el cuerpo (…) *atickts* es renacer en cuerpo y despertar el espíritu de los ancestros". Esto significa que al relacionarse con la memoria o energía ancestral, los antepasados renacen, y los conocimientos de estos despiertan en las diaguitas. Estas consideran que aunque muchos de sus antepasados durante decenas de años ocultaron su identidad étnica, en la "memoria ancestral" se mantuvieron sus conocimientos. Recordemos las palabras de Jenny Henríquez al señalar que tras descubrir que era diaguita: "comenzó este despertar y el querer ir conociendo más cosas". El despertar se vincula con el hecho de tomar consciencia de ser diaguita y de autoidentificarse como tal.

En la mayoría de las ocasiones las diaguitas consideran que han sido los ancestros los que de alguna forma les indicaron, a través de diferentes señales, sueños e intuiciones, que debían despertar e iniciar un camino de autorreconocimiento o de profundización de su ser diaguita. Estos ancestros que les envían señales suelen estar vinculados sanguineamente con las diaguitas que las reciben. En otras ocasiones pueden ser ancestros sagrados (*aukúa*) los que se relacionan y se ponen en comunicación con las diaguitas para trasnmitirles conocimientos. A estos seres, en kakán, se les denomina *yaikúa*, palabra que puede traducirse como espíritu guia de un/a "abuelo/a" que acumula sabiduría, y que tiene como misión el transmitirla a ciertas personas. Los *yaikúas* necesitan que los diaguitas actuales despierten (*atickts*), ya que cuantos más lo hagan, más fluidas y numerosas serán las comunicaciones con ellos. A su vez, esto significará el renacer de un mayor número de *yaikúas*. Hay que teneren cuenta que cuanto mas interés ponga un diaguita en su construcción étnica más posibilidades tendrá de que se establezca una "conexión" con uno/a o varios/as *yaikúas*. Como indicó Osvaldo Rojas, hay muchos diaguitas que todavía "no despiertan" y si no lo hacen, "no van a tener acceso al *yaikúa*". Recordemos que el léxema *kúa*, que aparece en las palabras *maychikúa*, *yaikúa* y *aukúa*, está relacionado con un ser "que alberga o acumula conocimiento y sabiduría ancestral".

***

En esta tesis se analizó la importancia del *Caohiri,* que tal y como indicó la *maychikúa,* es "la energía sagrada, la energía del todo; una fuerza espiritual muy antigua que trae consigo la sabiduría de los ancestros [sagrados]". Tanto la "memoria ancestral" como el *Caohiri* son energías vinculadas con la transmisión de sabiduría y fuerza por parte de los ancestros. Recordemos que la *meyka* Carolina Contreras indicó que el *Caohiri* es: "la energía universal… es como el corazón del pueblo… es como la *kundalini* en la India. Es la energía del centro de nuestro cuerpo y del centro de nuestro pueblo, nuestro mundo, de nuestro universo". La sabiduría de los ancestros sagrados fluye y alimenta el *Caohiri*. La esencia de los *aukúa* es componente fundamental de la "energía del todo" y, ésta es a su vez, parte constitutiva del ser diaguita. Gracias a la "conexión" con el *Caohiri*, los diaguitas pueden acceder al conocimiento que no han heredado en la sangre, es decir en su "memoria", "carga" o "energía ancestral".

Otro elemento fundamental para entender el valor del *Caohiri* es saber que, como indicó Karen Aravena, es "un portal entre los conocimientos del pasado, presente y futuro". En este trabajo vimos ejemplos, -como los de Yolanda Rojas, Mario Aballay, Rosa Contreras o Rodrigo Alcayaga-, en los que diferentes diaguitas se relacionaron con sus ancestros y pudieron ver y experimentar lo que estos veían y experimentaban. Es decir, durante unos momentos fueron conscientes de ser parte de un ancestro. Recordemos el testimonio de Yolanda Rojas cuando se vio caminando en un tiempo pasado:

> "No fue imaginación, de verdad me vi caminando, vi mis pies, vi el sendero, vi la casa, o sea no una casa era…. como una construcción de piedra[129] entre medio de los cerros, entre medio de una quebrada y sentí que era otra persona. Por eso yo sé que fue como haberme puesto en el lugar de una 'abuela' o de una bisabuela o tatarabuela o más atrás (…) No es que yo haya visto a una persona que me hablaba, si no que era yo en el cuerpo de alguien caminando, entonces era como que tu estas viendo lo que esa persona estaba viendo y esas cosas que esa persona sabía, tu las sabías, es como eso".

***

Es posible que el espacio que ocupan los testimonios de las diaguitas que han participado en esta investigación pueda parecer excesivamente largo, pero se quiso dar valor a sus palabras ya que son un aporte, hasta el momento casi único, del sentir y el pensar de las personas que se autorreconocen como parte de este pueblo originario. Además, dan la posibilidad a otros investigadores, que quieran estudiar la etnogénesis diaguita, de tener unas fuentes de primera mano. Tras escuchar sus experiencias y sus sentimientos y tras reflexionar sobre la riqueza y la complejidad de sus testimonios, se realizó un pormenorizado trabajo de análisis e interpretación.

En esta tesis concluimos que el proceso de etnogénesis del pueblo diaguita es muy incipiente. Asimismo, detectamos que sus creencias son extremadamente volubles y cambiantes, y que los roles sociales de algunas personas, así como sus prácticas y principios,

[129] Construcción típica de la zona andina cuyas paredes están levantadas con piedras y sin argamasa.

evolucionan rápidamente pudiendo ser modificadas con facilidad. En este sentido, un hecho fundamental en el caso estudiado es la falta de cohesión y de unificación, tanto a nivel social como cosmológico, entre sus diferentes grupos y comunidades.

Como se indicó en el Capítulo III, al iniciar esta investigación, allá por el año 2019, existían dos grandes asociaciones: por un lado, la Red Nacional Diaguita y por otro, el Consejo Nacional Diaguita. Estos dos grupos tenían sus representantes tanto a nivel político-social como espiritual. En numerosas ocasiones las divergencias entre ellos fueron muy importantes, llegando a dividir al pueblo diaguita chileno. Cada una de las asociaciones tenía su propia manera de entenderla forma de ser diaguita. Cuando estaba finalizando esta tesis pude constatar que tanto la Red Nacional, como el Consejo Nacional diaguita se habían disuelto. Los problemas internos y las luchas fraticidas hicieron que muchos diaguitas dejaran de confiar en los dos grupos. Las desapariciones de las dos mayores asociaciones de diaguitas demuestran, una vez más, lo variable, volatil e inestable de la incipiente etnogénesis diaguita.

Los procesos de colonización, opresión y discriminación llevaron a los antiguos diaguitas a su fragmentación y a la pérdida de su lengua y de muchas prácticas culturales, siendo forzados a adoptar formas de vida occidentalizadas. En la actualidad, la construcción de la identidad diaguita es muy volátil y fluctuante. Debido a la perdida de muchas de sus antiguas creencias y a la carestía de una base cultural solida, la etnogénesis diaguita se encuentra en un proceso que podemos catalogar como incipiente. Es importante destacar que el hecho de que esta construcción del ser diaguita este siendo inestable, no significa que su identidad étnica y su proceso de etnogénesis sean menos válidos o legítimos. Muy al contrario, consideramos que esta inestabilidad refleja la diversidad y complejidad de este momento, en el cual observamos una rápida evolución del ser diaguita. Durante el proceso de investigación fuimos testigos de como diferentes personas reformulaban su manera de enfocar su construcción identitaria y sus creencias como diaguita.

En este sentido, consideramos que el abordaje de estas experiencias debe hacerse de manera científica, pero también con especial respeto y comprensión. Es fundamental señalar que en este trabajo se describe un momento, una fotografía de ese proceso personal de construcción del ser diaguita y de la etnogénesis de este pueblo originario chileno.

***

En esta investigación aparecen testimonios de treinta y dos personas, veintiséis de ellas son mujeres y seis hombres. Según se ha podido evidenciar, los y las diaguitas consideran que las mujeres de esta etnia están más estrechamente relacionadas con los ancestros que los hombres. Son ellas las que heredan los dones de sus "abuelas", las que ejercen la medicina tradicional y las que perciben intuiciones. Además, son las más activas social y políticamente. Por otra parte, al finalizar esta tesis, podemos constatar que todas las mujeres que participaron en esta investigación experimentaron sueños con los ancestros o con elementos de la antigua cultura diaguita. Como se ha evidenciado en este trabajo, una de las principales formas de comunicación entre los ancestros diaguitas y sus descendientes, -y viceversa-, están siendo las conexiones oníricas.

Durante los sueños las diaguitas reconstruyen su historia, es decir rellenan espacios de su discontinuidad étnica, y fortalecen su identidad. Gracias a estos recuperan conocimientos perdidos y reciben información sobre hechos que van a suceder en el futuro. Tal y como señaló Karen Aravena, los sueños "son la comunicación con nuestros ancestros, es una comunicación ancestral". Como se indicó anteriormente, en la comunidad diaguita de la *maychikúa* durante años se ha utilizado la palabra kakana *lukhiush* para referirse al hecho de "soñar con los ancestros, los que envían la información". Tras el análisis de los sueños que aparecieron en los testimonios de las diaguitas, se establecieron dos categorías. Una de ellas está relacionada con los sueños vinculados a elementos o situaciones del tiempo futuro, y la otra está asociada a las conexiones oníricas con el pasado. Hay que tener en cuenta que todos los sueños, independientemente que estén vinculados con el pasado o el futuro, están relacionados con los ancestros.

Las diaguitas consideran que es conveniente y necesario el compartir con los hermanos de su etnia los sueños que tienen con sus ancestros o con aspectos de su cultura. El contarlos les sirve para socializar y para interpretarlos en grupo. Por otra parte, creen que en numerosas ocasiones los sueños traen mensajes de los antepasados que no son solo para la soñante, si no para toda su familia, comunidad o para la totalidad del pueblo diaguita. Los relatos de los sueños son relevantes en el esfuerzo que las diaguitas están realizando por recordar y reconstruir la historia de sus ancestros. En ocasiones, gracias a los sueños, tienen la oportunidad de viajar al pasado y al despertar, traen consigo valiosa información que les sirve en su proceso personal de construcción de ser diaguita. Al compartir los conocimientos recibidos, estos se convierten en un notable aporte para el desarrollo identitario de su pueblo. Ana Torres, indicó que gracias a los sueños está aprendiendo elementos de su cultura, y por

ello se siente una "privilegiada, al tener ese contacto con sus ancestros". Recordemos las palabras de Cecilia Galleguillos: "fue soñando que un día desperté". Podemos concluir que los diaguitas, especialmente las mujeres, están "despertando" a través de sus sueños.

***

De las veintiséis mujeres diaguitas que aportaron sus testimonios a esta investigación, ocho afirmaron tener intuiciones. Lo mas significativo de este dato es que seis de ellas son *meykas*. El poseer la capacidad de la intuición es percibido como una herencia de sus antepasadas *meykas*. Se puede concluir, por tanto, que entre las habilidades que han tenido, y tienen las *meykas* diaguitas, está la intuición. Las mujeres diaguitas consideran que su intuición, o habilidad para comprender o percibir algo sin la intervención de la razón, se da gracias a la conexión con sus antepasados. Las intuiciones son señales que les transmiten conocimientos y emociones.

Las mujeres diaguitas que señalaron tener intuiciones consideran que estas surgen de los ancestros que están en su interior. Como indicó Jenny Henríquez: "he aprendido que tengo que escuchar esa voz interior, que no es la mía y que es la de mis ancestros, porque hay mucha sabiduría ahí". Jenny siente que el conocimiento intuitivo, que le llega gracias a la relación con sus ancestros diaguitas, está en su interior porque sus antepasados conviven con ella. Por lo tanto, para Jenny sus intuiciones no provienen desde otro plano u otro mundo, sino de dentro de su propio ser que, de alguna forma, alberga la esencia (*ama*) y los conocimientos de sus ancestros. La mayoría de las mujeres que expusieron sentir intuiciones, cuando eran niñas, desconocían que pertenecían al pueblo originario diaguita. Durante su proceso de construcción identitaria están, por una parte, aprendiendo diferentes elementos de su cultura y por otra, recuperando el vínculo con sus ancestros. Cuanto más aprenden de su cultura y más se vinculan con sus antepasados, y con el territorio en el que estos vivían, más capacidad están adquiriendo para entender y decodificar las intuiciones que sienten.

***

A modo de conclusión planteo cinco reflexiones finales.

En primer lugar: el proceso de etnogénesis diaguita es muy variable y volátil, por lo que el sistema de creencias y el rol de ciertas personas son modificados rápidamente. Se ha constatado que entre los diaguitas existe una falta de cohesión y de unificación, tanto a nivel social como cosmológico. A esto se suma que carecen de una base cultural sólida, debido a que durante siglos se perdieron muchas de sus tradiciones y creencias.

En segundo lugar: la discontinuidad étnica diaguita es uno de los elementos más visibles de su etnogénesis. Ante ella emerge una resilencia que hace a los diaguitas buscar en las relaciones con los ancestros los espacios vacios de su historia.

En tercer lugar: el despertar diaguita y la etnogénesis de este pueblo originario está siendo protagonizada por las mujeres diaguitas. Este es un aspecto en el que están de acuerdo todas las personas que han participado en esta investigación.

En cuarto: los ancestros son parte de los diaguitas que han despertado y estos a su vez, son parte de los ancestros. Recordemos las palabras de la *maychikúa* Karen Aravena: "yo no soy yo, nosotros somos *chechenes* [pertenencia colectiva], somos nosotros… Yo soy la abuela de la abuela, de la abuela de mi abuela…. nosotras somos una, una somos todas y si no estamos todas, no somos ninguna". Cuando los diaguitas reconstruyen su identidad étnica, los ancestros y ellos forman parte de una "pertenencia colectiva" (*chechenes*). En esa situación, los diaguitas, muertos y vivos, constituyen una totalidad, ya que todos coexisten en una red de relaciones interconectadas. Si los diaguitas y sus antepasados no logran fusionarse, si no son una "pertenencia colectiva", los ancestros no renacen. La condición *sine qua non* para su existencia es estar en sus descendientes y ser uno con ellos. Por otra parte, los diaguitas para serlo tienen que ser parte de los antepasados. Es decir, tienen que despertar (*atickts*), ya que cuando lo hacen, los ancestros renacen.

Y en quinto lugar: como se ha concluido en este trabajo, las "conexiónes" con sus ancestros, ya sean sanguíneos o no, son elementos fundamentales en la construcción personal del ser diaguita y en el proceso de etnogénesis de este pueblo originario chileno. En definitiva, actualmente, estas relaciones, tanto en vigilia como oníricas, son indispensables para el despertar étnico-identitario de los diaguitas y, por lo tanto, para el renacer de su etnia.

El objetivo principal de esta tesis ha sido reflejar un momento del incipiente y complejo proceso de etnogénesis del pueblo originario chileno diaguita. Procesos similares se están desarrollando a lo largo del continente americano. Teniendo esto en cuenta, espero que este trabajo ayude a entender la emergencia étnica de estas comunidades y la construcción del ser indígena en el primer cuarto del siglo XXI.

GLOSARIO

A

Abakak: faja ceremonial.

Ahiri: aire.

Akuris: seres sagrados que surgieron de las lágrimas de *Paxxci* (Luna). Son guías y protectores de los jóvenes diaguitas.

Akuris Caohiri: rito de paso de la niñez a la adultez. Consta de 3 actos rituales. En este rito los y las jovenes diaguitas recibe su nuevo nombre kakano y su *wilcha* (cintillo).

Alka: llama. Mamífero camélido doméstico propio de los Andes.

Alkahuisa: mujer elegida por los ancestros para ser la siguiente guía espiritual del pueblo diaguita, es decir *maychikua*.

Ama: heredero. Discípulo del mismo linaje. Alma o esencia.

Amack: corazón.

Amedú: ser o espíritu que se personifica en algunos seres humanos para entregar sabiduría ancestral en la tierra. Habita en chamanes o abuelas sabias.

Ampu: subir, ascender.

Ampu tatul: ascender un cerro sagrado.

Anku: ancestros sanguíneos.

Apitún: ser o espíritu que se personifica en algunos seres humanos con el fin de adquirir conocimientos en la tierra para posteriormente sacar provecho de ellos en el otro plano, el espiritual.

Atickts: palabra sagrada y ceremonial que significa tanto despertar como renacer

Aukúa: ancestros sagrados.

Awuar: sangre. Muerte.

Awuar-kay-ama: heredero de la sangre. La palabra *awuar*, significa sangre y muerte, *kay es* rojo y *ama* significa heredero y alma o esencia. Coloquialmente a esta expresión se le denomina salto. Sucede cuando un antepasado elige posarse y despertar/renacer en uno de sus descendientes. Tras la muerte, el difunto elige a su discípulo y a través de la sangre le hereda sus conocimientos y su alma. Se podría traducir como traspaso, a través de la sangre, del alma de un antepasado

Ay chey: agradecimientos desde el yo espiritual.

C

Caoh: energía.

Caoh caoh: comadrona. Movimiento de energía. La comadrona diaguita al recién nacido le mueve para activar su energía mientras realiza un canto ceremonial.

Caohiri: energía sagrada; la energía del todo. Una fuerza espiritual muy antigua que trae consigo la sabiduría de los *aukúa*, es decir, los conocimientos de los ancestros sagrados. Energía vital.

Caohuno: energías protectoras.

Cara: estrella. Cada uno de los cuerpos celestes que brilla en la noche con luz propia.

Co`i: hablar, lengua. Sistema de comunicación verbal propio de una comunidad humana.

Cucurru: energías elementales de la naturaleza: el fuego (*chuck*), el agua (*kó*), el aire (*ahiri*) y el viento (*cahiri*) y la tierra (*ypay*).

Culu: quebrada.

Cupka: persona que no está conectada con sus ancestros (*auku*), ni con la naturaleza.

Curichicki: algarrobo. Arbol sagrado para los diaguitas.

CH

Chawuar: presencia/energía superior del agua.

Chechenes: pertenencia colectiva. sentirse parte de algo mas grande que uno

Chey chey: exclamación de alegría, ánimo y fuerza. Grito identitario del pueblo diaguita.

Chi: saber superior.

Chickacko: guerrero diaguita-kakano.

Chuck Caohiri: fuerza o energía espiritual del fuego. Conexión con la "energía del todo" (*Caohiri*) a través del fuego (*Chuck*).

Churqui: planta característica del norte semiárido chileno.

Ckuyack: uno de los tres planos de la cosmovisión diaguita. El mundo del "subsuelo". Este es un lugar de descanso, donde los diaguitas "duermen" tras fallecer.

G

Gasta: pueblo.

K

Ka: piedra.

Kaha: zorro.

Kaká: montaña de roca.

Kakán: lengua de los diaguitas o kakanos.

Kay: rojo.

Kaylla: amor.

Kicki: uno de los tres mundos o planos de la cosmovisión diaguita. Cielo. Es el lugar donde habitan los ancestros sagrados.

Kó: agua.

Kokimpu: territorio del actual Coquimbo (IV Región de Chile).

Kúa: ser que alberga y acumula conocimiento ancestral.

L

Lahanane: energía protectora superior. Creadora de la existencia en la Tierra. Da vida a la naturaleza y a sus elementos (*cucurru*). Ancestro sagrado. La anciana más sabia de todas las antepasadas. De ella fluye la *Ypachay*.

Lahanuan: planeta Tierra. Está situado entre el mundo de arriba, el *Kicki* (cielo) y el de abajo, *Ckuyack*. Este es un lugar intermedio en el que se despierta/renace (*atickts*).

Lasta: nuestro/a.

Liqui: llama. Relativo al fuego.

Liquitay: jefe o autoridad de las llamas.

Lukhiush: soñar con los ancestros, los que transmiten información, conocimiento y paz.

M

May: *madre.*

Maychikúa: *may* significa madre, *chi* es un saber superior y *kua* se refiere a un ser que alberga y acumula conocimiento. Sabiduría ancestral que se transmite de generación en generación. Por lo tanto, se podría traducir como la madre que acumula un saber superior transmitido por los ancestros. La misión de la *maychikúa* es cuidar, proteger, sanar y guiar al pueblo diaguita.

Meyka: sanadora, hierbatera y partera diaguita que está en contacto con los ancestros y posee parte de su sabiduría.
Milckacko: guerrera diaguita-kakana.
Mimicricri: colibrí.

N

Na: escuchar.
Na ama: escuchar con el alma, con el espíritu.
Nahao: territorio amplio en el que puede haber varias localidades o ciudades
Nay: hermana. Mujer perteneciente al pueblo diaguita.
Nayo: hermano. Hombre perteneciente al pueblo diaguita.

Ñ

Ñeck: energía o fuerza física heredada de los ancestros sanguíneos. Impulso que anima a realizar determinados actos físicos.

P

Paxxci: luna. Energía de la luna. Ancestro sagrado.

S

Saho: extranjero. Persona que no es de origen diaguita-kakano.
Saho nahao: se relaciona con el mundo occidental y con la cultura extranjera impuesta.
Sanjotay: Cacique/a. Autoridad. Persona que ostenta un poder político y social dentro del pueblo diaguita.
Sisiyi: meditación previa al trance. Gracias a ella es posible conectarse con diferentes energías. Esta práctica posibilita el agradecer, solicitar y aprender de los ancestros. También es sanación, luz, purificación y transmutación de energías en la busqueda del equilibrio relacionado con la salud. Es utilizada para protegerse y sanarse.
Sisiyi-kakán: dialecto sagrado del kakán utilizado en las ceremonias de sanación y purificación. Es la lengua de las sanadoras y la lengua que da vida.

T

Taki: canto.

Taki kó: canto/ruego a la energía del agua.

Taku: Algarrobo

Tatul: cerro sagrado.

Tay[130]: jefe, autoridad.

Tekirke: tierra de lagartos.

Tiri-kakán: dialecto del kakán que es utilizado en Argentina.

U

Uno: Protector. Máximo guerrero y guía del pueblo diaguita-kakano. Persona que posee un conocimiento pleno y que domina todas las artes.

Unok: jefe guerrero y guía del pueblo diaguita-kakano.

W

Wachoy: Sol. Energía del Sol. Ancestro sagrado.

Wil: cerro.

Wilcha: cintillo. Pieza textil tejida a mano de aproximadamente 1 metro de largo y 5 centímetros de ancho. En los extremos se le añaden flecos. Marcador identitario diaguita. Se porta en el cuello cuando se va a parlamentar y en la frente en determinadas ceremonias o cuando se va vivir un acontecimiento que puede significar algún tipo de conflicto.

Wua sisiyi: sanación sagrada a través de plantas.

Wuechuil: cernícalo.

Y

Yaikua: ancestro sagrado. Energía/espíritu guía de un/a "abuela/o" (ancestro) que acumula sabiduría y que tiene como misión transmitirla a ciertas personas.

Yaita: abuela.

[130] Este término no apareció durante la investigación, pero tras analizar diferentes palabras kakanas advertí que en varias de ellas aparecía el morfema "*tay*", y que su significado estaba relacionado con persona con cierta autoridad.

Yinepack: energías protectoras superiores. Son considerados ancestros sagrados (*aukúa*). Con su sabiduría alimentan la energía del todo (*Caohiri*). Son consideradas *Yinepack*: *Paxxci* (Luna), *Wachoy* (Sol), *Ypachay* (energía que equilibra la naturaleza), o *Lahanane* (ser/ energía creadora de la existencia en la Tierra).

Ypachay: energía de esencia femenina que proporciona vida. Está relacionada con la regulación del equilibrio en la Tierra y el control de los ritmos y las potencias de la naturaleza. Fluye desde *Lahanane*.

Ypay: tierra. Una de las energías elementales de la naturaleza.

ARCHIVO CONSULTADO:

Archivo General de Indias
1580. AGI Charcas, Sevilla.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS Y AUDIOVISUALES

ACOSTA, Joseph de
2006. *Historia natural y moral de las Indias*: Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

ADÁN, Leonor
2014. *Los reche-mapuche a través de sus sistemas de asentamiento (S. XV-XVII).* Tesis para optar al grado de Doctora en Historia, mención Etnohistoria. Facultad de Filosofía y Humanidades, Departamento de Ciencias Históricas. Universidad de Chile.

AGUIRRE CADENA, Juan Francisco
2013. *Persistencia de producción campesina con base en el conocimiento local: el sistema cafetalero de Veracruz, México*. Tesis como requisito parcial para obtener el grado de Maestro en ciencias. Colegio de Posgraduados, Institución de Enseñanza e Investigación en Ciencias Agrícolas, Campus Puebla.

ALCOTA POBLETE, Pablo
2019. *Pueblo diaguita, identidad étnica y apego al lugar: desde la memoria al bienestar cultural*. Tesis para optar al grado de Doctor en Psicología. Dirección de Postgrado Facultad de Ciencias Sociales, Programa de Doctorado en Psicología. Universidad de Concepción.

ALÉ CORTÉS, Angelo
2015. *Complejo cultural las Ánimas: una aproximación al cambio social que permite su surgimiento en el norte semiárido chileno (650-1200 d.c.)*. Memoria para optar al Título de Arqueólogo. Facultad Patrimonio Cultural y Educación Arqueología. Universidad SEK.

AMPUERO, Gonzalo
1972-1973. "Nuevos resultados de la Arqueología del Norte Chico". *Actas del VI Congreso de Nacional de Arqueología Chilena*: 311-337.

AMPUERO, Gonzalo
1978. *Cultura Diaguita. Serie el Patrimonio Cultural Chileno. Colección Culturas Aborígenes*. Santiago de Chile: Departamento de Extensión Cultural del Ministerio de Educación.

AMPUERO, Gonzalo
1986. *Antiguas culturas del Norte Chico*. Santiago de Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino.

AMPUERO, Gonzalo
1991. *Diaguitas: Pueblos del norte verde. Antiguas culturas del norte chico*. Santiago de Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino.

AMPUERO, Gonzalo
2017. *Los diaguitas en la perspectiva del siglo XXI*. Santiago de Chile: Mediodía en punto y Volantines Ediciones. Colección Rumbo al Norte.

AMPUERO, Gonzalo y HIDALGO, Jorge
1975. "Estructura y proceso en la prehistoria y protohistoria del Norte Chico de Chile". *Chungara Revista De Antropología Chilena*, 5: 87-124.

ANCAN, José

2016. *Diálogo de las culturas. Sistematización del Proceso de Consulta Previa a los Pueblos Indígenas para la Creación del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio*. Santiago de Chile: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.

ANTONA BUSTOS, Jesús

2014. *Los derechos humanos de los pueblos indígenas. El Az Mapu y el caso mapuche*. Temuco. Ediciones Universidad Católica de Temuco.

ANWANDTER, Rosa

2006. *El poder mágico de los sueños*. Santiago de Chile: RIL Editores.

ARAVENA, Andrea

2005. "Etnicidad y Política en América Latina: relación entre políticas indigenistas e identidades indígenas". *Revista Enfoques Sociológicos*, 19: 1-53.

ARAVENA, Andrea

2014. "Identidad indígena en Chile en contexto de migración, urbanización y globalización". *Amérique latine histoire et mémoire: Les Cahiers*, 27.

ARDÈVOL, Elisenda

2003. "Etnografía virtualizada: la observación participante y la entrevista semiestrucutrada en línea". *Athenea Digital. Revista de pensamiento e investigación social*, 3: 72-92.

ASTVALDSSON, Astvaldur

2012. "Reflexiones sobre la obra y el bilingüismo de Humberto Ak'abal. Centroamericana". *Actas del II Coloquio-Taller Europeo de Investigación REDISCA. Rebeliones, (r)evoluciones e independencias en Centro América*. Milano, 18-19 de noviembre de 2011: 313-335.

BACIGALUPO, Ana Mariela
1994. “El poder de las machis mujeres en los valles centrales de la Araucanía”, en Yosuke Kuramochi (coordinador), *Comprensión del pensamiento indígena a través de sus expresiones verbales*, 11-55. Quito: Ediciones Abya-Yala.

BACIGALUPO, Ana Mariela
1995. “El rol sacerdotal de la machi en los valles centrales de la Araucanía”, en Armando Marileo (Ed.), *¿Modernización o sabiduría en tierra mapuche?*, 61-95. Santiago: Ediciones Paulinas y Centro de Estudios de La Realidad Contemporánea.

BACIGALUPO, Ana Mariela
2001. *La voz del cultura en la modernidad*. Santiago de Chile: Pontificia Católica de Chile.

BARTH, Frederik
1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. México: Fondo de Cultura Económica.

BARTOLOMÉ, Miguel Ángel
2003. “Los pobladores del ‘Desierto’ genocidio, etnocidio y etnogénesis en la Argentina”. *Cuadernos de Antropología Social*, 17: 162-189.

BARTOLOMÉ, Miguel Ángel
2006 *Procesos interculturales. Antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. México: Siglo XXI.

BARTOLOMÉ, Miguel Ángel
2006. “Los laberintos de la identidad. Procesos identitarios en las poblaciones indígenas”. *Avá*, 9: 28-48.

BARTOLOMÉ, Miguel Ángel
2008. “La diversidad de las diversidades. Reflexiones sobre el pluralismo cultural en América Latina”. *Cuadernos de Antropología Social*, 28: 33-49.

BASSO, Ellen
1992. “The implications of a progressive theory of dreaming”, en Barbara Tedlock (Ed.), *Dreaming. Anthropological and Psychological Interpretations*, 86-104. Santa Fe, New Mexico: School of American Research Press.

BASTIDE, Roger
1972. *Le rêve, la transe et la folie*. Paris: Éditions du Seuil.

BAZARIAN, Jacob
1986. *Intuição eurística*. São Paulo: Alfa-Omega.

BECKER, Donner
S/f. *Pintura Precolombina*. México: Editorial Hermes.

BELLIER, Irène
2012. “Les peuples autochtones aux Nations Unies: un nouvel acteur dans la fabrique des normes internationales”. *Critique Internationale*, 54: 61-80.

BENGOA, José
2000. *La emergencia étnica en América Latina.* Santiago de Chile: Fondo de Cultura Económica.

BERGSON, Henry
2007. *La evolución creadora*. Buenos Aires: Cactus.

BIBAR, Gerónimo
1966 [1558]. *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reynos de Chile hecha por Gerónimo de Bibar natural de Burgos MDLVIIII*. Santiago de Chile: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina.

BIERSACK, Aletta
1991. “Thinking Difference: A Review of Marilyn Strathern’s: The Gender of the Gift”. *Oceania*, 62: 147–154.

BILHAUT, Anne Gaelle
2011. *El sueño de los záparas: patrimonio onírico de un pueblo de la Alta Amazonía*. Quito, Ecuador: Flacso Ecuador & Abya-Yala.

BLUMER, Herbert
1969. *Symbolic lnteractionism: Perspective and Method.* Englewood: Cliffs, N. J., Prentice Hall.

BOCCARA, Guillaume
1998. *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial. L’invention de soi*. Paris: Clamecy, L’Harmattan.

BOCCARA, Guillaume
1999. “Etnogénesis Mapuche: Resistencia y restructuración entre Los indígenas del Centro-Sur de Chile (Siglos XVI-XVIII)”. *The Hispanic American Historical Review*, Vol. 79, 3: 425-461.

BOCCARA, Guillaume
2010. “Cet obscur du désir... Multiculturel (III): ethnoenèse, ethnicisation et ethnification”. *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos [en linea].Material de seminarios.*

BONFIL BATALLA, Guillermo
1995. *El etnodesarrollo, sus premisas jurídicas, políticas y de organización.* México: INAH / INI.

BONILLA, Ernesto
2015. “Evidencias que sugieren la realidad de la reencarnación”. *Investigación Clínica*, 56 (2): 215-240.

BORDIN, Guy
2006. “Dream narration among Eastern Arctic Canadian Inuit”. Ponencia presentada en la *15th Inuit Studies Conference* en Paris.

BONTÉ, Pierre e Izard, Michel
2008. *Dictionnaire de l’ethnologie et de l’anthropologie*. Paris: Press universitaires de France.

BOURGUIGNAT, Matilde y RAMÍREZ, Sebastián
2006. *Pascua Lama: identidades y conflicto en la cordillera huascoaltina*. Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología, Carrera de Antropología. Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

BOVISIO, María
2012. “Devenir en ancestro: muerte y ancestralidad en el N.O. argentino prehispánico”. Ponencia presentada en el *54-ICA Congreso Internacional de Americanistas, Simposio 791: "Imágenes de la muerte"*, julio 2012, Viena.

BRIONES, Claudia
2015. “Madejas de alteridad, entramados de Estados-nación: diseños y telares de ayer y hoy en América Latina”, en Daniela Gleizer y Paula López (Coords.), *Nación y alteridad. Mestizos, indígenas y extranjeros en el proceso de formación nacional*, 17-65. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa, Educación y Cultura.

BUJES, Jacylin
2008. *Los Collas de Atacama: Identidad y Etnogénesis.* Tesis para Optar al Grado de Licenciada en Antropología. Tesis para optar al Título de Antropóloga Social. Escuela de Antropología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

BURNETT TYLOR, Edward
2010. *Primitive Culture*. Cambridge: Cambridge Library Collection.

CABALLERO, Enrique
2020. *Los cinco sentidos, plus one.* Ciudad de México: Knight.

CABELLO, Gloria
2017. "Breve historia diaguita antes del arribo de los conquistadores españoles" en Museo Chileno de Arte Precolombino (Org.), *El arte de ser Diaguita*, 17-45. Santiago: Museo Chileno de Arte Precolombino.

CABELLO, Gloria, GONZÁLEZ, Carlos y GARRIDO, Francisco
2010. "Revisitando la secuencia cronológico cultural de la región de Atacama", en Mauricio Lorca (Ed.), *Identidades en Diálogo: Articulando actores y construyendo realidades.* Proyecto Estudio Fortalecimiento de la Identidad de Atacama, 31-49. Atacama: GORE.

CAJIGAS-ROTUNDO, Juan Camilo
2017. "Indigenous Onto-epistemologies". *Tabula Rasa*, 26: 123-139.

CALIANDRO, Alessandro
2017. "Digital Methods for Ethnography: Analytical Concepts for Ethnographers Exploring Social Media Environments". *Journal of Contemporary Ethnography*, 47 (5): 551-578.

CAMPOS, Luis
2005. “Informe sobre identidad y relaciones interétnicas en el Huasco Alto”, en Raúl Molina, Luis Campos y Nancy Yañez (Eds.), *Diagnostico sociocultural de la etnia Diaguita en la III Región de Atacama*. Santiago: Grupo de investigación TEPU/Secretaría Regional Ministerial de Planificación de la III Región de Atacama.

CAMPOS, Luis, MOLINA, Raúl y MANDEL MATURANA, Astrid
2019. “Antecedentes para el reconocimiento legal del Pueblo Chango”. *Serie Policy Papers UPP*: 1-15.

CAMPOS, Pedro Pablo
2008. *El Pueblo Diaguita Huascoaltinos y sus derechos indígenas frente al emplazamiento de proyectos mineros y agroindustriales en su territorio*. Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología. Tesis para optar al Título de Antropólogo Social. Escuela de Antropología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

CANTARUTTI, Gabriel
2002. *Estadio Fiscal de Ovalle: redescubrimiento de un sitio Diaguita-Inca en el valle de Limarí (IV Región de Coquimbo, Chile)*. Memoria para optar al Título de Arqueólogo. Departamento de Antropología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.

CARRANZA REYES, Rafael
2009. “Una relación entre la psicología Junguiana y la sabiduría del chamanismo”. *Cultura y Droga*, 14 (16): 141-162.

CARVAJAL, Paula
2021. *Cuentos de las abuelas Kakanas*. San Félix: Praesidio.

CASTILLO, Gastón
1992. “Evidencias sobre uso de narcóticos en el Norte Semiárido Chileno, catastro regional”. *Contribución Arqueológica. Museo Regional de Atacama*, 4: 94-114

CASTILLO, Gastón y KUZMANIC, Ivo
1982. “Un cementerio costero del Complejo Cultural Las Ánimas”. Ponencia presentada en el *IX Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, La Serena.

CASTRO, Victoria
2009. *De ídolos a santos: evangelización y religión andina en Los Andes del sur*. Santiago: Universidad de Chile y Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

CECCONI, Arianna
2013. “Cuando las almas cuentan la guerra. Sueños, apariciones y visitas de los desaparecidos en la región de Ayacucho”, en Ponciano Del Pino y Coroline Yezer (Coords.), *Las formas del recuerdo. Etnografías de la violencia política en el Perú,* 153-192. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.

CECCONI, Arianna
2017. “Todas estas montañas nos hablan’. Apariciones, engaños y sueños de las mujeres en los Andes peruanos”. *EntreDiversidades, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*: 87-116.

CELIGUETA, Gemma; MARTÍNEZ MAURI, Mònica.
2020. “¿Textiles mediáticos? Investigar sobre activismo indígena en Panamá, Guatemala y el espacio Web 2.0”. *Revista Española de Antropología Americana*, 50: 241-252.

CERDA, Patricio
2009. *Patrimonio cultural indígena. Norte semiárido de Chile.* La Serena, Chile: Universidad de La Serena.

CERDA, Patricio
2015. *Cultura Elqui: Pueblo originario del Valle de Coquimbo, Chile*. Santiago de Chile: Pehuén.

CERDA, Patricio y LÓPEZ, Ceslo
2016. *Coquimbo historia e identidad: 8000 a. C.-2015 d. C.* Coquimbo, Santiago de Chile: gescit Consultores.

CERVELLINO, Miguel y SILLS, Nelson
2001. "El arte rupestre de los sitios Finca de Chañaral y Quebrada de Las Pinturas, Región de Atacama". En José Berenguer, Luis Cornejo, Francisco Gallardo y Carole Sinclaire (eds.), *Segundas Jornadas de Arte y Arqueología*, 134-151. Santiago de Chile: MCHAP**.**

CHACÓN, Alexandra
2011. "La placa alada: su universo conocido y una intuitiva analogía con el cuerpo humano". *Boletín Antropológico,* 29 (82): 94-189.

CHÁVEZ HUALPA, Fabiola
2004. "'Conmigo vas a trabajar': sueño iniciático entre las parteras andinas de Piura", *Dimensión Antropológica*, 11 (32): 70-87.

CHIHUAILAF, Arauco
2018. "Los indígenas en el escenario político de finales del siglo XX". *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, 36: 1-12.

CIEZA DE LEÓN, Pedro
1962 [1553]. *La crónica del Perú*. Primera parte. Madrid: Espasa-Calpe.

CLASTRES, Pierre
1987. *Investigaciones en antropología política*. Ciudad de México: Gedisa.

COBO, fray Bernabé
1964 [1653]. *Historia del Nuevo Mundo*. Biblioteca de Autores Españoles, tomos I, III y IV. Madrid: Atlas.

COMISIÓN VERDAD HISTÓRICA Y NUEVO TRATO CON LOS PUEBLOS INDÍGENAS
2008. *Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas*. Santiago de Chile: Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas.

COMUNIDAD DIAGUITA WILL AMACK KAKAN
2019 *Ms. Amuivi Coiai Lasta, Anku* (*Que vuelva la lengua de los ancestros*).

COMUNIDAD DIAGUITA YUPANKI
2021. *Plantas medicinales diaguitas. Wua sisiyi diaguitas.* Santiago de Chile: Tierra Culta.

COMUNIDAD INDÍGENA DIAGUITA TAUCÁN
2014. *Diaguitas del Valle de Chalinga: Patrimonio, Cultura e Identidad.* Coquimbo, Chile: Fondo Editorial del Gobierno Regional de Coquimbo.

CORNEJO, Luis
2001. "Los Inka y sus aliados Diaguita en el extremo austral del Tawantinsuyu", en Carlos Aldunate y Luis E. Cornejo (Eds.), *Tras la huella del Inka en Chile,* 74-89. Santiago de Chile: Museo de Arte Precolombino.

CORNEJO, Luis
2014. "Sobre la cronología del inicio de la imposición cuzqueña en Chile." *Estudios Atacameños,* 47: 101-16.

CORNEJO, Marcela
2006. "Pistas para el Estudio de la Identidad", en Gemán Rozas y Juan Arredondo (Comps.), *Identidad, comunidad y desarrollo,* 43-52. Santiago de Chile: Gobierno de Chile (MIDEPLAN), Universidad de Chile. Gráfica LOM.

CORNEJO, Mónica y BLÁZQUEZ, Maribel
2013. "La convergencia de salud y espiritualidad en la sociedad postsecular. Las terapias alternativas y la constitución del ambiente holístico". *Revista de Antropología Experimental*, 13: 11-30.

CORNELY, Francisco
1936. "El cementerio indígena 'El Olivar' La Serena. *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural*, 15: 35-40.

CORNELY, Francisco
1948. "Cultura Diaguita-Chilena". *Revista Chilena de Historia Natural*: 51-53, (1): 119-262.

CORNELY, Francisco
1956. *Cultura Diaguita Chilena y Cultura El Molle*. Santiago de Chile: Editorial del Pacífico S. A.

CORTÉS, Guillermo
1998. *Los Diaguitas Historia del Pueblo de los Valles Transversales*. Tesis para optar al grado de Doctor en Historia, Universidad de Salamanca.

CORTÉS, Guillermo
2017. *Cuadernos de Historia del Museo Regional de Atacama, Atacama Siglo XVI*, Volumen I. Atacama, Chile: Museo Regional de Atacama, Subdirección Nacional de Museos DIBAM, Gráfica Metropolitana.

CORTÉS, Hernán, CARRILLO, Pablo y CORTÉS, Guillermo
2004. *Pueblos Originarios del Norte Florido*. La Serena, Chile: Del Norte S.A.

CORTÉS LARRAVIDE, Enrique
2014. "Les femmes au sein de la sphère politique cacicale coloniale de la vallée de Copiapo,

Royaume du Chili, XVI siècle". *Nuevo Mundo Mundos Nuevos Coloquios*, s/nº: 2-12.

CRAPANZANO, Vincent
1992. *Hermes' Dilemma and Hamlet's Desire: On Epistemology of Interpretation*. Cambridge: Harvard University Press.

CSORDAS, Thomas
1999. "Ritual healing and the politics of identity in contemporary Navajo society". *American Ethnologist*, 26 (1): 3-23.

CUELENAERE, Laurence y RABASA, José
2012. "Pachamamismo, o las ficciones de (la ausencia de) voz". *Cuadernos de Literatura*, 32: 184-205.

DE HOYOS, María
2010. "Flechas contra la corona. Las armas reales y simbólicas en tiempos de la conquista del Noroeste", en Roberto Bárcena y Horacio Chiavazza (eds.), *Arqueología Argentina en el Bicentenario de la Revolución de Mayo*, tomo I, 269-274. Mendoza (Argentina): INCIHUSA-CONICET.

DE LA GARZA, Mercedes
1990. *Sueño y Alucinación en el Mundo Náhuatl y Maya*. Ciudad de México: Centro de Estudios Mayas-UNAM.

DEL VALLE, Rita y BIXIO, Beatriz
2020. *Tiri kakán, recuerda nuestra lengua ancestral*. Cordova, Argentina: Ecoval.

DESCOLA, Philippe
1993. *Les lances du crépuscule: Relation. Jivaros Haute Amazonie*. Paris: Plon.

DESCOLA, Philippe
1998. "Las cosmologías de los indios de la Amazonia". *Zainak. Cuadernos de Antropología-*

Etnografía, 17: 219-227.

DESCOLA, Philippe
2012. *Más allá de naturaleza y cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.

DEVEREUX, George
1951. *Reality and Dream: Psychotherapy of a Plains Indian*. New York: International University Press.

DÍAZ BARRIGA, Alejandro
2013. "Ritos de paso de la niñez nahua durante la veintena de Izcalli". *Estudios de cultura náhuatl*, 46: 199-221.

DÍAZ-BRAVO, Laura, TORRUCO-GARCÍA, Uri, MARTÍNEZ-HERNÁNDEZ, Milder y VARELA-RUIZ, Margarita
2013. "La entrevista, recurso flexible y dinámico". *Investigación en Educación Médica*, 2 (7): 162-167.

DILLEHAY, Tom
1990. *Araucanía: presente y pasado*. Santiago de Chile: Andrés Bello.

DILLEHAY, Tom
2011. *Monumentos, imperios y resistencia en los Andes: El sistema de gobierno mapuche y las narrativas rituales.* Santiago de Chile: Ocho Libros Editores, Qillca y Vanderbilt University.

DILLEHAY, Tom
2017. *La organización política temprana de los mapuche. Materialidad y patriarcado andino*. Santiago de Chile: Pehuén.

DURKHEIM, Émile
1991 [1912]. *Les formes élémentaires de la vie réligieuse*. Paris: Livre de Poche.

DUBAR, Claude
2000. *La socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles*. París: Armand Colin.

DUVIOLS, Pierre
1976. "Une symbolisme andine du doble: le litomorphose de l'ancestre". *Actas del XLII Congreso de Americanistas*, IV: 7-31, París.

ENCINAS, Félix
2011. "Orígen del pachamamismo". Página Web: *Patria Insurgente.* [http://patriainsurgente.nuevaradio.org/?p=432].

ESCOLAR, Diego
2005. "Apuntes sobre etnogénesis y emergencia huarpe: cultura, estatalizad e incorporación en la frontera argentino-chilena", en Roberto Cardoso de Oliveira y Stephen G. Baines (Coords.), *Etnicidae e Nacionalidad em Fronteiras*, 88-115. Brasilia-DF: CEPPAC, Universidad de Brasilia.

EVANS-PRITCHARD, Edward Evan
1976. *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.

EXPÓSITO MARTÍN, Javier
2020 "La identidad muchik en Lambayeque, Perú: continuidad cultural, etnogénesis y etnicidad". *Autoctonía. Revista de Ciencias Sociales e Historia*, IV (1): 113-133.

FALOMIR, Ricardo
1991. "La emergencia de la identidad étnica al fin del milenio; ¿paradoja o enigma?". *Alteridades*, 2: 7-12.

FARON, Louis

1961. “On ancestor propiciation among Mapuche of central Chile”. *American Anthropologist*, 63 (4): 824-830.

FARON, Louis
1997 [1964]. *ANTUPAIÑAMKO: MORAL Y RITUAL MAPUCHE*. Santiago de Chile: Mundo.

FAULKNER, Raymond O.; GOELET, Ogden; VONDASSOW, Eva.
1994. *The Egyptian book of the dead: the book of going forth by day*. San Francisco: Chronicle Books.

FERNÁNDEZ DE MATA, Ignacio.
2017. “Tras los ‘desaparecidos’ de la Guerra Civil. Una etnografía multisituada y multitemporal”. *Antropología Experimental*, 17 (1): 83-96.

FERICGLA, Josep María
1998. “La relación entre la música y el trance extático”. *Música oral del Sur: revista internacional. Actas del Primer Coloquio*, 3: 165-179.

FILARDO BASSALO, José Marıa
2011. “El papel de las intuiciones en el descubrimiento y la invención en física”. *Revista ContactoS*, 82: 63-72.

FIRTH, Raymond
2001. “Tikopia Dreams: Persona Images of Social Reality”, *The Journal of the Polynesian Society*, 1 (10): 7-30.

FOERSTER, Rolf
1985. *Vida religiosa de los huilliche de San Juan de la Costa*. Santiago de Chile: Rehue.

FOERSTER, Rolf
1995. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago de Chile: Universitaria.

FOERSTER, Rolf
2018. *¿Pactos de sumisión o actos de rebelión? Una aproximación histórica y antropológica a los mapuche de la costa de Arauco.* Santiago de Chile: Pehuén.

FOERSTER, Rolf y GUNDERMANN, Hans
1996. "Religiosidad mapuche contemporánea: elementos introductorios", en Jorge Hidalgo, Virgilio Schiappacasse y Hans Niemeyer (eds.), *Culturas de Chile: Etnografía, sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*, 189-239. Santiago de Chile: Andrés Bello.

FREUD, Sigmund
1981 [1899]. *La interpretación de los sueños*. Madrid: Biblioteca Nueva.

GAJARDO, Anahy
2009. "Qui de la culture ou de la loi fait l'ethnie? Esquisse de réflexion en cours sur le processus de (re)connaissance légale des Diaguita". *Tsantsa. Revue de la Société Suisse d'Ethnologie*, 14: 113-123.

GAJARDO, Anahy
2014. "Etnicidad, reemergencia indígena y conflicto minero. El proyecto Pascua Lama, [el Estado] y el proceso de reetnificación de los Diaguitas del Huasco Alto, Chile". *Anuari del conflicte social*, 4: 73-105.

GALEANO, Eduardo
2008. *Espejos una historia casi universal*. Madrid: Siglo XXI.

GALLARDO, Francisco
1997. "El Norte Verde y su prehistoria. La tierra donde el desierto florece", en Museo Chileno de Arte Precolombino (Coord.), *Chile antes de Chile. Prehistoria*, 32-43. Santiago de Chile: DIBAM.

GALLARDO, Francisco
2008 *Ms*. "Pinturas rupestres, estilos tecnológicos y flujos de información visual en la región atacameña y áreas vecinas". *Informe año II, proyecto FONDECYT 1070083.*

GEERTZ, Clifford
1989. *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós.

GEERTZ, Clifford
2000. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

GUERREIRO, Luciana García
2022. "Estamos volviendo, estamos vivos. La lucha territorial del pueblo diaguita desde la experiencia de la Comunidad Indígena La Quebrada (Catamarca, Argentina)". *Estudios Socioterritoriales. Revista de Geografía*, 31: 105-105.

GARCÍA MORENTE, Manuel
1980. *Lecciones preliminares de filosofía*. Ciudad de México: Porrúa.

GATSON, Sarah y ZWEERINK Amanda.
2004. "Ethnography Online: 'Natives' Practicing and Inscribing Community". *Qualitative Research*, 4: 179-200.

GERRARD, Ana Cecilia.
2021. "Colonialismo, Antropología y reemergencias indígenas en Tierra del Fuego". *Revista Española de Antropología Americana*, 51: 231-243.

GIL GARCÍA, Francisco Miguel
2002. "Donde los muertos no mueren. Culto a los antepasados y reproducción social en el mundo andino. Una disusión orientada a los manejos del tiempo y el espacio". *Anales del Museo de América*, 10: 59-83.

GIL GARCÍA, Francisco Miguel
2020. "Etnografías deslocalizadas. Repensando la comunidad desde la antropología de los medios de comunicación indígena". *Revista Española de Antropología Americana*, 50: 253-264.

GLEISNER, Christine y MONTT, Sara
2014. *Diaguitas chilenos. Serie Introducción histórica y relatos de los pueblos originarios de Chile*. Santiago de Chile: Fundación de Comunicaciones, Capacitación y Cultura del Agro (FUCOA).

GÓNGORA Y MARMOLEJO, Alonso de
1575. *Historia de Chile desde su descubrimiento hasta el año de 1575*. Madrid: Imprenta de la Real Academia de la Historia.

GONZÁLEZ, Paola
2013. *Arte y cultura diaguita chilena: simetría, simbolismo e identidad*. Santiago de Chile: Ucayali.

GONZÁLEZ, Paola
2017. *Sitio El Olivar: su importancia para la reconstrucción de la prehistoria de las comunidades agroalfareras del norte semiárido chileno*. La Serena, Chile: DIBAM.

GRAHAM, Helen
1992. "El retorno del chamán: resurge una visión biopsicosocial de la salud y la curación". *Natura Medicatrix: Revista médica para el estudio y difusión de las medicinas alternativas*, 30: 4-11.

GREBE, María Ester
1994. "Creencias y cultos a los espíritus de la naturaleza: La cultura mapuche en el contexto andino". *Revista de Lenguas y Literatura Indoamericanas*, 6: 159-169.

GREBE, María Ester, Pacheco, Sergio y Segura, José
1972. “Cosmovisión mapuche”. *Cuadernos de Realidad Nacional,* 14: 46-73.

GROARK, Kevin
2017. “Entre sueños y realidades: La cultura onírica entre los tzotziles de San Juan Chamula en Los Altos de Chiapas”. *EntreDiversidades. Revista de ciencias sociales y humanidades*, 9: 43-85.

GUDYMAS, Eduardo
2021. “Pachamama, pachamamistas y otras etiquetas: Unas notas de cautela”. *Pukara,* 173: 11-14.

GUEVARA, Tomás
1908. *Psicolojía del pueblo araucano*. Santiago de Chile: Cervantes.

GUNDERMANN, Hans.
2013. “Procesos étnicos y cultura en los pueblos indígenas de Chile”. *ALPHA Revista de Artes Letras y Filosofía*, 36: 93-108.

HALLETT, Ronald y BARBER, Kristen
2014. “Ethnographic Research in a Cyber Era”. *Journal of Contemporary Ethnography,* 43 (3): 306–330.

HERNÁNDEZ MUÑOZ, Ignacia
2022. *Las diablas rojas de Tarapacá. Inicio, consolidación y resistencia en las Fiestas de San Lorenzo y La Tirana*. Tesis para optar al título de Antropóloga Social. Escuela de Antropología, Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

HERNÁNDEZ RAMÍREZ, Macarena; RUIZ BALLESTEROS, Esteban
2011. “Etnogénesis como práctica. Arqueología y turismo en el pueblo manta (Ecuador)”. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana,* 2 (6): 159-192.

HERRERA, Alexander y LANE, Kevin
2006. "¿Qué hacen aquí esos pishtaku?: sueños, ofrendas y la construcción del pasado". *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 2: 157-177.

HERRERA SARMIENTO, Enrique
2009. "Derechos territoriales indígenas en la Amazonía boliviana y creación de lo 'tacana'", en Valerie Robin Azevedo y Carmen Salazar-Soler (Eds.), *El regreso de lo indígena: retos, problemas y perspectivas*, 183-212. Lima: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, CBC: Instituto Francés de Estudios Andinos, IFEA.

HERRERA Y TORDESILLAS, Antonio
1936 [1615]. *Historia general de los hechos de los castellanos en las islas y tierra firme del mar océano [1601-1615]*. Madrid: Real Academia de la Historia.

HIDALGO, Jorge
1972. *Culturas protohistóricas de los cronistas*: el testimonio de los cronistas. Santiago de Chile: Universidad de Chile.

HIDALGO, Jorge
2004. *Historia andina en Chile*. Santiago de Chile: Universitaria.

HIDALGO, Jorge, SCHIAPPACASSE, Virgilio, NIEMEYER, Hans, ALDUNATE, Carlos, y MEGE, Pedro
1996. *Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. Santiago de Chile: Andrés Bello.

HILL, Johnathan
1996. "Introduction", en Jonathan Hill (Ed.) *History, Power & Identity. Ethno genesis in the Americas 1492-1992,* 1-19. Iowa: University of Iowa Press.

HINE, Christine
2000. *Virtual ethnography*. Londres: Sage Publications.

HINE, Christine
2015. *Ethnography for the Internet. Embedded, embodied and everyday*. Londres: Bloomsbury.

HIRAI, Shinji
2012. "Sigue los símbolos del terruño": etnografía multilocal y migración transnacional", en Marina Ariza y Laura Velasco (Coords.), *Métodos cualitativos y su aplicación empírica. Por los caminos de la investigación sobre migracion internacional*, 82-111. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Sociales y Colegio de la Frontera Norte.

HOLLAN, Douglas
2004. "The Anthropology of Dreaming: Selfscape Dreams". *Dreaming*, 14 (2-3): 170-182.

HOLZAPFEL, Cristóbal
2017. "Sobre la intuición en el pensamiento de Karl Jaspers". *Revista de filosofía*, 73: 63-70.

HUBERT, Henri y MAUSS, Marcel
2019. *De la naturaleza y de la función del sacrificio.* Madrid: Traficantes de sueños.

INGOLD, Tim
2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling & Skill.* Londres y Nueva York: Routledge.

IRIBARREN, Jorge
1950. *Notas preliminares sobre la dispersión continental de un adorno del labio en los pueblos aborígenes. El bezote, labret o tembetá.* Ovalle, Chile: Talleres Gráficos El Tamaya.

IRIBARREN, Jorge
1956. “Arqueología del Valle del Huasco. Provincia de Atacama”. *Revista Universitaria,* 1: 183-212.

IRIBARREN, Jorge
1957. “Relaciones entre las culturas diaguitas de Argentina y Chile”. *Actas de las Jornadas Internacionales de Arqueología y Etnografía,* I: 11-15.

IRIBARREN, Jorge
1969. “Culturas trasandinas en dos yacimientos del valle de Copiapó”. *Actas del V Congreso Nacional de Arqueología Chilena*: 135-152.

ISBELL, William
1997. *Mummies and mortuary monuments. A postprocessual Prehistory of Central Andean Organization.* Austin: University of Texas Press.

JASPERS, Karl
1967. *Psicología de las concepciones del mundo*. Madrid: Gredos.

JUNG, Carl Gustav
1985 [1921]. *Tipos psicológicos.* Tomo II. Buenos Aires: Sudamericana.

JUNG, Carl Gustav
1988 [1952]. *Sincronicidad*. Málaga: Sirio S. A.

JUNG, Carl Gustav
1995. *Energética Psíquica y Esencia del Sueño*. Barcelona: Paidós Ibérica.

JURGENSON, Nathan
2012. “When Atoms Meet Bits: Social Media, the Mobile Web and Augmented Revolution”. *Future Internet,* 4 (1): 83-91.

KATO, Takahiro
2001. “Historia tejida por los sueños: formación de la imagen del niño compadrito”, en Hiroyasu Tomoeda, Luis Millones y Takahiro Kato (Eds.), *Dioses y demonios del Cuzco*, 159-190. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

KAULICKE, Peter
2001. *Memoria y muerte en el antiguos Perú*. Lima: Fondo Editorial Universidad Católica del Perú.

KNELLER, George
1978. *Arte e Ciência da Criatividade*. São Paulo (Brasil): IBRASA, Instituiçao Brasileira de Difusão Cultural, S. A.

KOHN, Eduardo
2002. *Natural Engagements and Ecological Aesthetics Among the Avila Runa of Amazonian Ecuador.* Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía (Antropología). University of Wisconsin-Madison.

KOHN, Eduardo y CRUZADA, Santiago
2017. “How Dogs Dream... Diez años después”. *AIBR. Asociación de Antropólogos Iberoamericanos en Red*, 3 (12): 273-311.

LAFONE QUEVEDO, Samuel Alexander
1927. *Tesoro de catamarqueñismos.* Buenos Aires: Casa Editora “Coni”.

LAFONE QUEVEDO, Samuel Alexander
2018. *Tesoro de catamarqueñismos: nombre de lugares y apellidos indios, con etimologías y eslabones aislados de la lengua cacana*. Carolina del Norte (USA): Wentworth Press.

LANDEWEERD, Laurens
2021. *Time, Life and Memory. Bergson and Contemporany Science*. Nijmegen: Springer.

LA RIVA, Palmira
2017. “Soñando en los Andes. Experiencia onírica y concepción del cuerpo-persona”. *Revista Andina,* 55: 125-155.

LARROUY, Antonio
1927. *Documentos del Archivo de Indias para la historia del Tucumán 1591- 1770.* Madrid: L. J. Rosso y Cía.

LATCHAM, Ricardo
1924. *La organización social y las creencias religiosad de los antiguos araucanos.* Santiago de Chile: Cervantes.

LATCHAM, Ricardo
1932. “Alfarería diaguita arcaica”. *Revista Chilena de Historia Natural,* 3: 137-138.

LATCHAM, Ricardo
1926. “Los indios antiguos de Copiapó y Coquimbo”. *Revista Universitaria,* 10: 892-905.

LATCHAM, Ricardo
1928. *Prehistoria de Chile.* Santiago de Chile: Imprenta y Litografía Universo.

LATCHAM, Ricardo
1932. “Alfarería diaguita arcaica”. *Revista Chilena de Historia Natural,* 3: 137-138.

LATCHAM, Ricardo
1937. “Arqueología de los Indios Diaguitas”. *Boletín del Museo de Historia Natural,* XVI: 17-35.

LAZZARI, Axel
2017. “¿Por qué el término reemergencia indígena?: Acentuando discontinuidades y reemergencias”. *Conversaciones del Cono Sur*, 3 (1): 43-50.

LEAVITT, John
2002. “Profecía”, en Alessandro Duranti (Ed.), *Culture e discorso*, 281-286. Milan: Meltemi.

LÉVY-BRUHL, Lucien
1960 [1922]. *La mentalité primitive*. Paris: PUF, Bibliothèque de Philosophie Contemporaine.

LÉVI-STRAUSS, Claude
1986. *La alfarera celosa*. Barcelona: Paidós.

LINCOLN, Jackson
1970 [1935]. *The Dream in Primitive Cultures.* Baltimore: Williams and Wilkins.

LINDÓN, Alicia y HIERNAUX, Daniel (Dirs.)
2012. *Geografías de lo imaginario*. México: UAM, ANTHROPOS.

LOCKE, John
1689. *An Essay Concerning Human Understanding.* Londres: Thomas Bassett.

LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo
1998. “Los ritos, un juego de definiciones”. *Arqueología Mexicana*, 34 (6): 4-17.

LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo
2008. *Cuerpo humano y ideología. Las concepciones de los antiguos Nahuas*. Ciudad de México: UNAM.

LORCA, Mauricio
2002. *Hacia Una Antropología de las Ausencias. El Desarrollo Histórico-Étnico del Huasco Alto*. Santiago de Chile: Municipalidad de Alto del Carmen, Fundación Nacional para la Superación de la Pobreza y Fundación Volcán Calbuco y LOM Editores.

LORCA, Mauricio
2007. "Un enfoque Pragmático a la Etnicidad. El caso de los Diaguitas Chilenos". *Actas del VI congreso de Antropología Chilena*: 445-454.

LOVERA, Pedro Mariño de,
1865 [1595]. *Crónica del Reino de Chile*. Colección de Historiadores de Chile y Documentos relativos a la Historia Nacional. Tomo VI. Santiago de Chile: Imprenta del Ferrocarril.

LUNA PENNA, Galo
2014. "Trayectoria crítica del concepto de etnogénesis". *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura*, 24 (2): 167-179.

LUNA PENNA, Galo y FERNANDEZ ACEVAL, Francisco
2015. *¡Yo soy diaguita! Construccion y significancia de lo ancestral en la actualidad* (versión borrador preimpresión). Santiago de Chile: Letrarte.

LUNA PENNA, Galo
2021. *Del museo a la identidad viva: ¡Yo soy diaguita!* Santiago de Chile: Letrarte.

MALINOWSKI, Bronislaw
1929. *Sexual Life of Savages of North-Western Melanesia. An Ethnographic Account of Courtship, Marriage, and Family Life Among the Natives of the Trobriand Islands, British New Guinea.* New York: Readers' League of America.

MALINOWSKI, Bronislaw
2002 [1927]. *Sex and Repression in Savage Society*. Londres y New York: Routledge.

MARCUS, George
1995. "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography". *Annual Review of Anthropology*, 24: 95–117.

MARCUS, George
2001. “Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal”. *Alteridades*, 11 (22): 111-127.

MARCUS, George
2011. “Multi-sited Ethnography: Five or Six Things I Know About It Now” en Simon Coleman y Pauline von Hellerman (Eds.), *Multi-Sited Ethnography: Problems and Possibilities in the Translocation of Research Methods*, 16-32. Londres: Routledge.

MARÍAS, Julian
1999. *Historia de la Filosofía*. Madrid: Alianza.

MCDOWELL, John Holmes
2014. *Sayings of the ancestors: The spiritual life of the Sibundoy Indians*. Lexington (USA): University Press of Kentucky.

MEDINA, José Toribio
1882 [1952]. *Los aborígenes de Chile*. Santiago de Chile: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina.

Merlo, Vicente
2011. *La llamada (de la) Nueva Era: hacia una espiritualidad místico-esotérica*. Barcelona: Editorial Kairós.

MILLONES, Luis
2010. *Después de la muerte. Voces del limbo y del infierno en el territorio andino*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

MILLONES, Luis y KAPSOLI, Wilfredo
2001. *La memoria de los ancestros*. Lima: Editorial Universitaria de la Universidad Ricardo Palma.

MINA ARROYO, Janeth
2013. *Saberes y conocimientos sobre el parto. Historia de vida de una partera afroecuatoriana.* Tesis para obtener el título de Maestría en Ciencias Sociales (mención en Género y Desarrollo). Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Sede Ecuador).

MOLANO, Olga
2007. "Identidad cultural que evoluciona". *Revista Opera*, 7: 69-84.

MOLINA, Raúl
2007. "Identidad diaguita, derechos indígenas y proyectos mineros en el Huasco Alto*"*, en Nancy Yáñez, y José Aylwin (Eds.), *El gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el "Nuevo Trato"*, 391-418. Santiago Chile: LOM.

MOLINA, Raúl
2013. "Diaguitas. Emergencia étnica y dialéctica de las relaciones y conflictos interculturales en el Huasco Alto", en John Durston (Coord.), *Pueblos originarios y sociedad nacional en Chile: La interculturalidad en las prácticas sociales*, 115-127. Santiago de Chile: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

MOLINA, Raúl
2014. "Pueblo de Indios Huasco Alto, Lugar de Memoria y fantasmas de la etnicidad", en Soledad Bisiatti y Gonzalo Compañy (Comps). *Memorias Sujetadas: Hacia una lectura crítica y situada de los procesos de memorialización,* 35-52. Madrid: JAS-Arquelogía.

MOLINA, Raúl
2016. "Pueblos de Indios del Norte Chico. Los diaguita actuales", en Carole Sinclaire (Ed.), *El arte de ser diaguita,* 81-108. Santiago de Chile: Museo Chileno de Arte Precolombino.

MOLINA, Raúl; CAMPOS, Luis; YÁÑEZ, Nancy; CORREA, Martín; SINCLAIRE, Carole; CABELLO, Gloria; CAMPOS, Pedro; PIZARRO, Iván y ABALLAY, Mario
2005 Ms. *Diagnóstico Sociocultural de la Etnia Diaguita en el III Región de Atacama.* Atacama: *Informe Síntesis.* Copiapó: Grupo de Investigación TEPU - Informe SERPLAC.

MOLINA, Raúl y CAMPOS Luis
2017. "Confín geográfico, refugio indígena, pueblo de indios y etnogénesis en el Huasco Alto". *Revista de Geografía Norte Grande*, 68: 123-140.

MONTANÉ, Julio
1969. "En torno a la cronología del Norte Chico". *Actas del VI Congreso Nacional de Arqueología*. Santiago de Chile: 167-183.

MOSTNY, Grete
1941. "Informe sobre las excavaciones efectuadas en La Serena". *Boletín del Museo Nacional de Historia Natural*, 19: 107-112.

MORQUECHO, Julio Cesar; VÁSQUEZ, Lourdes y CAICEDO, María Verónica
2019. "El espíritu emprendedor en las culturas amazónicas del ecuador en base a los saberes ancestrales". *Atas-CIAIQ*, 3: 355-360.

MOULIAN, Rodrigo y ESPINOZA, Pablo
2014. "Pneumatología, paisaje y culto: patrones andinos en los procesos de ancestralización de la cultura mapuche emplazados en la naturaleza". *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 46 (4): 637-650.

MOULIAN, Rodrigo; ROJAS, Pablo
2019. "El modelo de ancestralidad mapuche: Un debate en torno a las afinidades culturales de las representaciones escatológicas amerindias". *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 36: 127-151.

MOURIÈS, Thomás
2014. "¿Con o sin ancestros? Vigencia de lo ancestral en la Amazonía peruana". *Anthropologica*, 32: 14-40.

MUÑOZ, Iván
2017. "Viviendo con los ancestros: la vida ceremonial de las poblaciones prehispánicas en el *pukara* de San Lorenzo, Valle de Azapa, norte de Chile". *INTERCIENCIA*, 12 (42): 789-797.

MUÑOZ MORÁN, Óscar
2020. "Ánimu, cuerpo y movimiento en los sueños andinos". *Temas Americanistas*, 45: 28-48.

MURÚA, Martín de
1946 [1590]. "*Historia del origen y genealogía real de los Reyes Incas del Perú*". Madrid: C. Bermejo Impresor.

NÁJERA, Martha
2002. "Rituales y hombres religiosos", en Mercedes de la Garza Camino y Martha Ilia nájera Coronado (Eds.), *Religión maya*, 128-129. Madrid: Trotta.

NAKASHIMA, Lidia
1990. "Punkurre y punfuta, los conyuges nocturnos. Pesadillas y terrores nosturnos entre los mapuche de Chile", en Michel Perrin (Ed.), *Antropología y experiencias del sueño*, 179-194. Quito: Abya-Yala.

NARDI, Ricardo
1986. "Observaciones sobre los nombres indígenas documentados en el noroeste argentino", en Margarita Gentile (Ed.), *El "control vertical" en el noroeste argentino*, 170-174. Buenos Aires: Casimiro Quirós.

NIELSEN, Axel
2006. “Plazas para los antepasados: descentralización y poder corporativo en las formaciones políticas preincaicas de los Andes circumpuneños”. *Estudios Atacameños,* 31: 63-88.

NIELSEN, Axel
2007. *Celebrando con los Antepasados. Arqueología del Espacio Público en Los Amarillos. Quebrada de Humahuaca. Ju-juy, Argentina*. Argentina: Mallku.

NIEMEYER, Hans, CASTILLO, Gastón y CERVELLINO, Miguel
1989. “Los primeros ceramistas del Norte Chico: Complejo El Molle (0-800 DC)”, en Jorge Hidalgo, Virgilio Schiappacasse, Hans Niemeyer, Carlos Aldunate e Iván Solimano (Eds.), *Prehistoria. Desde sus orígenes hasta los albores de la conquista*, 227-263. Santiago de Chile: Universidad Andrés Bello.

NIEMEYER, Hans, CERVELLINO, Miguel y CASTILLO, Gastón
1998. *Culturas Prehistóricas de Copiapó*. Copiapó, Chile: Impresos Universitaria S.A.

NIEMEYER, Hans, CASTILLO, GASTÓN y CERVELLINO, Miguel
1991. “Los períodos temprano y medio en la cuenca del río Pulido, Provincia de Copiapó, III Región de Atacama”, en Hans Niemeyer (Ed.). *Actas del XI Congreso Nacional de Arqueología Chilena,* tomo III: 1-30. Santiago de Chile: Sociedad Chilena de Arqueología.

NIÑO VARGAS, Juan Camilo
2007. “Sueño, realidad y conocimiento: noción del sueño y fenomenología del soñar entre los ette del norte de Colombia”. *Antípoda,* 5: 293-315.

NÚÑEZ DEL PRADO, Daisy
2008. “Yanantin y masintin: la cosmovisión andina”: https://www.academia.edu/10401973/YANANTIN_Y_MASINTIN_LA_COSMOVISION_ANDINA

NUÑEZ DEL PRADO VERA, Jose Antonio
1965 [1927]. *Elementos de Gramática Incana o Quechua*. Cuzco: Editorial Garcilaso.

ORELLANA Dania, SÁNCHEZ Mª Cruz
2006. "Técnicas de recolección de datos en entornos virtuales más usadas en la investigación cualitativa". *Revista de Investigación Educativa*, 24: 205-22.

OROBITG CANAL, Gemma
1999. "Les Pumé et leur Reves. Étude d'un groupe indien des Plaines du Venezuela". *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 13 (14): 239-42.

OROBITG CANAL, Gemma
2017. "Los Laberintos Del sueño nuevas posibles vías para una antropología del sueño amerindio". *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 9: 9-20.

OYARZÚN, Aureliano
1927. *Los aborígenes de Chile*. Santiago de Chile: Imprenta de Chile.

PACCAGNELLA, Luciano
1997. "Getting the Seats of Your Pants Dirty: Strategies for Ethnographic Research on Virtual Communities". *Journal of Computer Mediated Communication*, 3 (1): 1-17.

PALECZEK, Halszka; BRAVO, David
2021. "Les diaguitas estamos vivos en El Olivar". *Praxis Arqueológica*, 1 (2): 5-20.

PARKER GUMUCIO, Cristián
2006. "La religión y el despertar de los pueblos indígenas en América Latina". *Alteridades*, 16 (32): 81-90.

PAVLOVIC, Daniel.
2000. “Período Alfarero Temprano en la cuenca superior del río Aconcagua. Una primera aproximación sistemática a sus características y relaciones”. *Boletin de la Sociedad Chilena de Arqueología,* 30: 17-29.

PÉREZ, Gloria
1994. *Investigación cualitativa. Retos e interrogantes.* Madrid*:* La Muralla.

PÉREZ-ACCINO, José Ramón
2005. “Llorando con las aves”. *Actas del segundo Congreso Ibérico de Egiptología*: 243-251.

PERRIN, Michel (Ed.)
1990. *Antropología y experiencias del sueño*. Quito: Abya-Yala.

PINK, Sarah; HORST, Heather; POSTILL, John; HJORTH, Larissa; LEWIS, Tania y TACCHI, Jo
2016. *Digital Ethnography. Principles and Practice*. Londres: Sage.

PITARCH, Pedro
2017. “’Tú nos has soñado’. Notas sobre el sueño en los cantos chamánicos tzeltales”. *EntreDiversidades, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades,* 9: 21-42.

PITARCH, Pedro
2017. *CH’ULEL: una etnografía de las almas tzeltales*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

PIZARRO, Iván; CAMPOS, Pedro; MONTERO, Cristina y CAMPUSANO, Rubén
2006. *El Valle de los Naturales: Una mirada histórica al Pueblo Diaguita Huascoaltinos*. Santiago de Chile: Mosquitos.

PLATT, Tristan
1980. “Espejos y Maíz. El concepto de Yanantin entre los macha de Bolivia”, en Enrique Mayer y Ralph Bolton (Eds.), *Parentesco y matrimonio en los Andes*, 139-182. Perú: Pontificia Universidad del Perú-Fondo Editorial.

POLO DE ONDEGARDO, Juan
1916. *Los errores y supersticiones de los indios, sacados del tratado y averiguación, que hizo el Licenciado Polo,* en *Informaciones acerca de la religión y gobieno de los Incas incas por el Licenciado Polo de Ondegardo.* Lima: Urteaga-Romero.

UNIDAD DE PUEBLOS ORIGINARIOS (DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS)
2015. *Sistematización del proceso de consulta previa a los pueblos indígenas para la creación de la futura institucionalidad cultural chilena*. Santiago de Chile: Consejo Nacional de las Culturas y las Artes.

PRICE-WILLIAMS, Douglass y NAKASHIMA, Lidia
1990. “El contexto y uso de los sueños en ciertas sociedades amerindias”, en Michel Perrin (Ed.), *Antropología y experiencias del sueño,* 277-299. Quito: Abya-Yala.

QUEVEDO, Silvia
1982. “Análisis de los restos óseos humanos del yacimiento arqueológico de El Torín”. *Actas del IX Congreso Nacional de Arqueología*: 159-178.

QUIROGA, Adán
1923. *Calchaquí*. Buenos Aires: La cultura argentina.

QUIROGA, Jerónimo de,
1979 [1692]. *Memoria de los sucesos de la guerra de Chile,* Santiago de Chile: Andrés Bello.

QUIROZ, Daniel y JERIA, Yuri.
2010. “Etnogénesis e identidad cultural entre los grupos Colla de la Cordillera de Atacama”. *Boletín del Museo Regional de Atacama,* 1: 25-42.

RAMÍREZ, Macarena; BALLESTEROS, Esteban Ruiz.
2011. “Etnogénesis como práctica. Arqueología y turismo en el pueblo manta (Ecuador)”. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, 2 (6): 159-192.

RAMÍREZ, Eugenia.
2011. *Etnicidad, identidad, interculturalidad: teorías, conceptos y procesos de la relacionalidad grupal humana*. Madrid: Universitaria Ramón Areces.

REICHE, María
1982. *Nazca-Perú. Secreto de la Pampa*. Stuttgart: Heinrich Fink GMBH.

RESTREPO, Eduardo
2016. “El proceso de investigación etnográfica”. *Etnografías Contemporáneas*, 1 (1): 162-179.

REVEROL, Carmen Laura Paz
2017. “‘Hacer los sueños’. Una perspectiva wayuu”. *EntreDiversidades. Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, 9: 277-287.

ROCA GIRONA, Jordi
2017. “Donde te lleve el amor. Nuevos sujetos de estudio, nuevas condiciones de producción del conocimiento y sus [re] planteamientos etnográficos”. *Antropología Experimental*, 17 (6): 63-81.

RODRÍGUEZ, Mariela Eva
2017. “Excepcionalidad uruguaya y reemergencia charrúa”. *Conversaciones del Cono Sur*, 3 (1): 28-36.

RODRÍGUEZ, J., C. BECKER, P. GONZÁLEZ, A. TRONCOSO y D. PAVLOVIC
2004. "La Cultura Diaguita en el valle del río Illapel". *Chungara Revista de Antropología Chilena*, (2): 739-751.

ROJAS, Pablo
2016a. "El rito fúnebre mapuche del descanso: una muda ontológica al árbol de los ancestros". *Chungara Revista de Antropología Chilena*, 48 (4): 657-678.

ROJAS, Pablo
2016b. *Los descansos en el proceso mortuorio mapuche: de la muda ontológica a la morada de los ancestros*. Valdivia: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes & Texto Contexto.

ROWE, John
1944. *An Introduction tu the Archaeology of Cuzco*. Cambridge: Peabody Museum Press.

RUIZ, Agustín y PEÑA, Sergio.
2016. "Génesis y desarrollo de un sujeto social y un culto popular: la fiesta de Andacollo y los bailes chinos", en Rafael Contreras y Daniel González (Coords.), *Será hasta la vuelta de año. Bailes chinos, festividades y religiosidad popular del Norte Chico*, 34-199. Santiago: Consejo Nacional de las Culturas y las Artes.

SADE-BECK, Liav
2004. "Internet Ethnography: on-line and off-line". *International Journal of Qualitative Methods*, 2 (3): 45-51.

SALAZAR-SOLER, Carmen
2009. "Los tesoros del Inca y la madre naturaleza: etnoecología y lucha contra las compañías mineras en el norte del Perú", en Valerie Robin Azevedo y Carmen Salazar-Soler (Eds.), *El regreso de lo indígena: retos, problemas y perspectivas*, 183-212. Lima: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, CBC: Instituto Francés de Estudios Andinos, IFEA.

SALOMON, Frank
1995. “The beautiful Grandparents”, en Tom Dillehay (Ed.), *Tombs for the living. Andean mortuary practices*, 315-354. Washington D.C.: Dumbarton Oaks.

SAMPIERI, Roberto, FERNÁNDEZ, Carlo, y BAPTISTA, Pilar
2006. *Metodología de la Investigación*. Ciudad de México: Grupo Infagon.

SARMIENTO DE GAMBOA, Pedro
1942 [1572]. *Historia General llamada Índica*. Buenos Aires: Espasa Calpe.

SCHAEDEL, Richard
1987. “Dos mil años de continuidad cultural de los Muchik en la costa del Perú”. *Ibero-Amerikanisches Archiv*, 13: 117-123.

SCHIAPPACASSE, Ferretti
1999. “Cronología del Estado Inca”. *Estudios Atacameños*, 18: 133-140.

SEGATO, Rita
2007. *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.

SELIGMAN, Charles Gabriel
1924. “Anthropology and Psychology: Presidential Address”. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 54: 13-46.

SINTES, Miquel
Sin año. “Videntes y clarividencia: los poderes psíquicos”. Biblioteca Complutense. Escritores Complutenses 2.0.
https://webs.ucm.es/BUCM/escritores/sintes/obras/obr6354.php#.YpLGT1TMLIU

SOJA, Edward
1989. *Postmodern geographies. The reassertion of space in critical social theory*. Londres: Verso.

SOLÉ, Ariadna
2017. “Seguir a los difuntos. Una etnografía multisituada de las prácticas funerarias transnacionales”. *Revista de Antropología Experimenta*, 17 (1): 97-107.

SPALDING, Karen
2008. “Consultando a los ancestros”, en Marco Curatola Petrocchi y Mariusz Ziólkowski (Eds.), *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo*, 273-292. Lima: Fondo Editorial Universidad Católica del Perú.

STEFANONI, Pablo
2011. “¿Adónde nos lleva el pachamamismo?”. *Tabula Rasa*, 15: 261-264.

STEWART, Charles
2004. “Introduction: Dreaming as an Object of Anthropological Analysis”. *Dreaming*, 2-3 (14): 75-82.

TAYLOR, Stephen y BOGDAN, Robert
1986. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. La búsqueda de significados. Buenos Aires: Paidós.

TEDLOCK, Barbara
1987. *Dreaming: Anthropological and Psychological Interpretations*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.

TEDLOCK, Barbara
2004. “The poetics and spirituality of dreaming: A Native American enactive theory”. *Dreaming*, 14 (2-3): 183–189.

TÉLLEZ, Eduardo
1995. *El pueblo de diaguitas*. Proyecto FONDECYT Nº 193-0311. Santiago de Chile: Universidad Católica Blas Cañas.

TÉLLEZ, Eduardo
2011. “Reflexiones sobre la identidad *Culturas Surandinas. Huarpes y Diaguitas*”. *Actas Congreso Binacional Raíces de Etnicidad*: 103-132.

TOBÓN, Marco
2015. “Los sueños como instrumentos etnográficos”. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 3 (10): 331– 353.

TOLA, Florencia
2012. “El cuerpo múltiple qom en un universo superpoblado”. *Indiana-Estudios Antropológicos sobre América Latina y el Caribe*, 29: 303-328.

TORRES, Macarena y GARCÍA, Cristobal
2019. “El conocimiento mapuche a través de los poemas de Elicura Chihuailaf”**.** *Palimpsesto,* 16 (9): 69-91.

TÓRREZ JARQUÍN, Dayling del Socorro y RUIZ CALDERÓN, Angélica Leonor
2019. “Comunicación intercultural en la transmisión de conocimientos, saberes y prácticas culturales de la medicina tradicional en el pueblo mestizo costeño de Siuna”. *Revista Ciencia e Interculturalidad*, 2 (25): 146-158.

TOWNSEND, Richard
1985. “Deciphering the Nazca World: Ceramic Images from Ancient Perú”. *The Art Institute of Chicago*, 2 (11): 116-139.

TRONCOSO, Andrés, ARMSTRONG, Felipe, VERGARA, Francisco, URZÚA, Paula y LARACH, Pablo
2008. “Arte rupestre en el Valle El Encanto: Hacia una reevaluación del sitio-tipo del Estilo Limarí”. *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, 13 (2): 9-36.

TRONCOSO, Andrés
2018. “Arte rupestre de la Región de Coquimbo: una larga tradición de imágenes y lugares”. *Bajo la Lupa*, s/n°: 1-24.

TUCCILLO, Dylan, ZEIZEL, Jared y PEISEL, Thomas
2014. *Sueños lúcidos: una guía para dominar el arte de navegar por los sueños*. Madrid: Urano.

VARGAS, Amalia
2013. “Los sueños y las almas para el hombre andino”. *Revista de Estudios Cotidianos NESOP*, 3: 354-375.

VOLTEN, Aksel
1963. “I testi demotici quali fonti della storia della religione egiziana”, en. Sergio Donadoni (Comp.), *Le fonti indirette della storia egiziana*, 59-93. Rome: Universidad de Roma (Centro di Studi Semitici).

WALLERSTEIN, Immanuel
1979. *El moderno sistema mundial. La agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Madrid: Siglo XXI.

WEBER, Max
1922. *Economía y sociedad: esbozo de sociología comprensiva*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

WOOLGAR, Steve
2002. *¿Virtual Society?: Technology, Cyberbole, Reality*. Oxford (Reino Unido): Oxford University Press.

ZATARA, Ar’riac
2020. *Amac cay. Herederos de sangre.* Santiago de Chile: Talleres de Icono Publicidad.

ZUSMAN, Perla
2013. “La Geografía Histórica, la imaginación y los imaginarios geográficos”. *Revista de Geografía Norte Grande*, 54: 51-66.

DIARIOS

Asensio, Sebastián. (19 de octubre de 2019). «Determinan toque de queda en región de Valparaíso a partir de las 00:00 horas». *BiobioChile*. Consultado el 18 de abril de 2023.
Labarca, D.; Quezada, J. A.; Faúndez, G. (20 de octubre de 2019). “Las claves de una crisis que no parece acabar”. *La Tercera*. Consultado el 18 de abril de 2023.

AUDIOVISUALES

EXPÓSITO MARTÍN, Javier
2022. *Akuris Caohiri*:
https://www.youtube.com/watch?v=AHsqIdSLFSs
https://www.youtube.com/watch?v=AHsqIdSLFSs&t=7s

GONZÁLEZ, Paola
2022. *Enseñanzas de los habitantes de El Olivar*:
https://www.youtube.com/watch?v=1gHjJrd5a8U&list=PLuhLZb8K8L0Vtqne_9JPD51diRLOIrdRS.

ANEXO:

DATOS ETNOGRÁFICOS

1. Rosa Contreras: Nació en Barraza, Ovalle (IV Región. Coquimbo). Actualmnte vive en Las Rojas (La Serena, IV Región. Coquimbo). Se han mantenido numerosas conversaciones con ella. La entrevista más extensa y en profundidad la realicé el 3 de junio del año 2021 a partir de las 20:55 horas.

2. Yolanda Rojas: Nació en Los Algarrobos (Ovalle, IV Región. Coquimbo) y en la actualidad vive junto al cerro Brujo (Ovalle, IV Región. Coquimbo). La entrevista más extensa y en profundidad se realizó el 18 de julio de 2021 a partir de las 17:20 horas.
3. María Jesús Ossandón: La conocí cuando hice trabajo de campo en La Serena (IV Región Coquimbo). Mantengo el contacto con ella. Nació en La Serena y vive en la misma ciudad.
4. Jenifer Santander: La conocí cuando hice trabajo de campo en La Serena (IV Región. Coquimbo). Mantengo contacto con ella. Nació en La Serena (IV Región. Coquimbo) y vive en El Molle (IV Región. Coquimbo).
5. Paola Maluenda: Nació y vive en la IV Región (Coquimbo). La entrevista más extensa y en profundidad se realizó 15 de agosto del año 2021
6. Nacha: Pertenece a la Comunidad Diaguita Taucán. La conocí cuando realicé trabajo de campo en su comunidad, ubicada en la ciudad de Salamanca (IV Región. Coquimbo). Nació en Santiago y actualmente vive en Alemania. Sus orígenes familiares estan la IV Región. Coquimbo).
7. Ivana Olivares: Pertenece a la Comunidad Diaguita Taucán. La conocí cuando realicé trabajo de campo en su comunidad, ubicada en la ciudad de Salamanca (IV Región. Coquimbo). Nació en Santiago y actualmente vive en Salamanca.
8. Johanna Olivares: Nació en la Serena (IV Región. Coquimbo) y actualmente vive en la ciudad de Coquimbo. La entrevista más extensa y en profundidad la realicé 15 de marzo del año 2022.
9. Carolina Herrera: Conocí a Carolina Herrera en una ceremonia diaguita realizada en Santiago. Se han mantenido numerosas conversaciones con ella. Las entrevistas más extensas y en profundidad fueron realizadas el 5 de abril del año 2021 a partir de las 18:49 horas y el 11 de agosto del año 2021 a partir de las 16:50 horas. Carolina nació en La Serena (IV Región. Coquimbo) y en la actualidad reside en Coquimbo (IV Región. Coquimbo).
10. Gabriela Calderón: Nació y vive en La Serena (IV Región. Coquimbo). La entrevista más extensa y en profundidad la realicé el 11 de junio del año 2021 a partir de las 19:37 horas.
11. Daniela Salazar: Su origen familiar es de la IV Región (Coquimbo). La entrevista

más extensa y en profundidad fue realizada 20 de mayo de 2021 a partir de las 13:29.

12. Doris Araya: Nació en Santiago de Chile y en la actualidad vive en La Serena (IV región. Coquimbo). Me mantengo en permanente contacto con ella. Las entrevistas más extensas y en profundidad se realizaron los días 14 y 28 de agosto del año 2021.
13. Rodrigo Alcayaga: Le conocí en la ceremonia *Akuris Caohiri*, realizada en el cerro sagrado Kutún (IV Región. Coquimbo). Nació en Peralillo (IV Región. Coquimbo) y actualmente vive en la ciudad de Coquimbo. Hablamos frecuentemente por redes sociales. La entrevista más extensa y en profundidad la realicé el 22 de octubre del año 2021.
14. Halszka Paleczek: Nació en Santiago, su padre es de origen polaco. Su madre nació en la IV Región (Coquimbo). Actualmente vive en Coquimbo. La entrevista más extensa y en profundidad la realicé el 6 de julio del año 2021 a partir de las 21:45 horas.
15. Jenny Henríquez: Nació y reside en La Serena (IV Región. Coquimbo). La entrevista más extensa y en profundidad fue realizada 27 de mayo del año 2021.
16. Daniza Álvarez: Durante un tiempo fue la cacica (Sanjotay) del Consejo Nacional Diaguita. Conversé con ella en numerosas ocasiones. La entrevista más extensa y en profundidad fue realizada el 22 de marzo del año 2021 a las 15:21 horas. Nació en Coquimbo (IV región) y en la actualidad vive en Copiapó (III Región. Atacama).
17. Osvaldo Rojas: Nació en Santiago. Lo conocí cuando aún vivía allí. En la actualidad reside junto al cerro sagrado Kutún. He mantenido numerosas conversaciones con él. Junto a Karen Aravena y Eliecer Maluenda han sido los informantes más relevantes para la realización de este trabajo.
18. Carolina Contreras: La conocí haciendo trabajo de campo en la ceremonia *Akuris Caohiri*, la cual se celebró junto al cerro sagrado Kutún. Nació en Santiago de Chile pero en la actualidad vive junto al cerro. Se han mantenido numerosas conversaciones con ella. Las entrevistas más extensas y en profundidad fueron realizadas el 5 de abril del año 2021, a partir de las 18:49 horas y el 9 de agosto del mismo año a partir de las 11:02 horas.
19. Wilson Araya: Mantengo el contacto con él. Nació en Andacollo (IV Región.

Coquimbo) y actualmente vive en Santiago. En abril del año 2023 Wilsón me permitió participar en una serie de "sesiones de canalización" a través de las cuales transmitía los conocimientos del "gran maestro diaguita, Rancatoc".

20. Mario Aballay: Conocí personalmente a Mario en Santiago de Chile. Actualmente vive en Valparaiso (V Región. Valparaiso). Su familia materna es de la IV Región (Coquimbo).
21. Johana Liquitay: Mantengo contacto con ella. Nació en Santiago y vive en la misma ciudad. Su familia es de Vallenar (III Región. Atacama). La entrevista más extensa y en profundidad la realicé el 4 de octubre del año 2020.
22. Karen Aravena: Karen es la *maychikua* del pueblo diaguita. La conocí personalmente en la ceremonia *Akuris Caohiri*. He hablado, y sigo hablando permanentemente con ella a través de todos los medios posibles. Es una informante clave en esta investigación. Nació y vive en la III Región (Atacama).
23. Felipe Segovia: Nació en Vallenar (III Región. Atacama) y vive en Copiapó (III Región. Atacama). A través de las redes mantengo el contacto con Felipe. La entrevista más extensa y en profundidad la realicé el 18 de abril. En esta entrevista también participó Gisella Bordones.
24. Gisella Bordones: Nació en Copiapo (III Región. Atacama) y vive en la misma ciudad. La entrevista más extensa y en profundidad la realicé el 18 de abril. En esta entrevista también participó Felipe Segovia.
25. Ana Godoy: Nació y vive en la IV Región (Coquimbo). A ella y a su esposo Layo los conocí durante la ceremonia *Akuris Caohiri*. La entrevista más extensa y en profundidad la realicé el 18 de julio del año 2021 a las 17:20 horas.
26. Lilian Trigo: Nació en Illapel (IV Región. Coquimbo). En la actualidad vive en Atacama (III Región. Atacama). La entrevista más extensa y en profundidad la realicé el 28 de octubre del año 2020.
27. Francisco Salinas: Pertenece a la Comunidad Diaguita Romualda Ardiles. Nació y vive en Copiapó (III Región. Atacama). La entrevista más extensa y en profundidad la realicé el 14 de octubre del año 2020.
28. Ana Torres: Nació en Santiago de Chile, pero sus orígenes familiares son de la III Región (Atacama). La entrevista más extensa y en profundidad la realicé el 27 de mayo del año 2021 a partir de las 20:41 horas.

29. Paula Carvajal: Nació y vive en San Félix, en la comuna de Alto del Carmen (III Región. Atacama). La conocí cuando estaba haciendo trabajo de campo en una ceremonia diaguita en Santiago. La entrevista más extensa y en profundidad la realicé el 9 de enero del año 2021.
30. Eliecer Maluenda. Le conocí en su casa de Canelilla (Ovalle, IV Región. Coquimbo). Es el cacique de la Comunidad Churckiacko. Nació en Punitaqui (IV Región, Coquimbo).
31. Eliecer Maluenda (hijo): Le conocí al poco tiempo de llegar a Santiago. Gracias a que vive en Santiago puedo mantener con él y con su familia una relación personal. Es el vocero de la Comunidad Diaguita Churckiacko. Nació en el poblado de Villaseca, en la casa de su abuela diaguita (IV Región. Coquimbo). Junto a Osvaldo Rojas y Karen Aravena han sido los informantes más importantes para la realización de este trabajo. Mantengo conversaciones con él de manera continuada.
32. Silvia Muñoz: La conocí en su casa de Canelilla (Comuna de Ovalle, provincia de Limarí. IV Región. Coquimbo). Es la anciana de la Comunidad Diaguita Churckiacko. Nacio en Villaseca (Comuna de Ovalle, provincia de Limarí. IV Región. Coquimbo).
33. Ariel Maluenda: Conocí a Ariel en Santiago. Pertenece a la Comunidad Diaguita Churckiacko. Nació en Santiago pero sus origenes familiares son de la IV Región (Coquimbo).
34. Sebastian Maluenda: Conocí a Sebastian en Santiago. Pertenece a la Comunidad Diaguita Churckiacko. Nació en Santiago pero sus origenes familiares son de la IV Región (Coquimbo).
35. Ana Valdivia: Conocí a Ana en Santiago. Pertenece a la Comunidad Diaguita Churckiacko. Nació en Ovalle (IV Región. Coquimbo).
36. Layo: Le conocí cuando realicé trabajo de campo en la ceremonia *Akuris Caohiri*. Nació en la provincia de Limarí (IV Región. Coquimbo).
37. Hilda Bastias: Nació en El Salvador (III Región, Atacama) y en la actualidad vive en el Valle del Elqui (IV Región) La conocí durante la ceremonia *Akuris Caohiri*.
38. Cecilia Galleguillos: Vive en Antofagasta (II Región. Antofagasta) pero su origenes familiares son de la III Región (Atacama). La entrevista más extensa y en profundidad la realicé el 23 de noviembre del año 2021.

39. Pedro Olivares: Patriarca de la familina Taucán. Lamentablemente falleció recientemente. Le conocí cuando realicé trabajo de campo la Comunidad Diaguita Taucán, ubicada en Salamanca (IV Región. Coquimbo).
40. Yesenia Chacana: Nació y vive en Valparaiso. Pertenece a la Asociación Diaguita Talinay. La conocí cuando viajé a Valparaiso (V Región) a realizar trabajo de campo. Hablo con ella frecuentemente por el celular.
41. Juan Chacana: Cacique de la Asociación Diaguita Talinay. Lo conocí cuando viajé a realizar trabajo de campo a Valparaiso (V Región. Valparaiso). Nació y vive en Valparaiso (V Región. Valparaiso).
42. Sylvia Garrido: Chamana de la Asociación Diaguita Talinay. La conocí cuando viajé a realizar trabajo de campo a Valparaiso (V Región. Valparaiso). Nació y vive en Valparaiso (V Región. Valparaiso).